Las raíces del Anarquismo

Peter Marshall

La Neurosis o Los Barricadas Ed.

Peter Marshall

LAS RAÍCES DEL ANARQUISMO

La Neurosis o Las Barricadas Ed.

Demanding the Impossible: A *History of Anarchism*
Peter Marshall
Harper Perennial
Londres
3ª Edición
2008

Las raíces del anarquismo
Peter Marshall
La Neurosis o Las Barricadas Ed.
Madrid
2016

ISBN 978-84-941614-3-8
Depósito Legal M-13434-2016

La presente obra resulta de la traducción de parte del capítulo 4, «Pensadores anarquistas clásicos» («Classic Anarchist Thinkers»), de *Demanding the Impossible*.

Se recomienda encarecidamente la reproducción o copia de cualquier parte o la totalidad de este libro que tienes entre tus manos, siempre que sea sin fines comerciales.

Índice

A modo de introducción....7
De la propagación del anarquismo....9
De las ideas y las acciones....14
De lo fundamental del anarquismo....18
De *Las raíces del anarquismo*....25
De esta edición....28
Pierre Joseph Proudhon. El filósofo de la propiedad....35
La naturaleza humana....60
Ética....62
Política....67
Notas....83
Mijaíl Bakunin. El fanático de la libertad....91
Filosofía....134
Naturaleza humana....136
Libertad y autoridad....139
El Estado....145
Sociedad libre....149
Estrategia revolucionaria....151
Notas....165

Piotr Kropotkin. El revolucionario evolucionista....177
Filosofía....193
Ética....197
Naturaleza humana....200
El Estado....202
Una sociedad libre....206
Guerra y revolución....215
Influencia....221
Notas....227
Errico Malatesta. El electricista de la revolución....235
Notas....263
Emma Goldman. La mujer más peligrosa....267
Filosofía....278
Política sexual....285
Notas....290
Bibliografía recomendada....295
Proudhon....295
Bakunin....295
Kropotkin....296
Malatesta....297
Goldman....298

A MODO DE INTRODUCCIÓN

De la propagación del anarquismo

Tienes en tus manos un libro que habla de anarquismo. Un libro que desde ahora formará parte de la larga sucesión de publicaciones que, desde hace siglo y medio, este movimiento ha lanzado a la calle tratando de romper el silencio que existe en torno a sus ideas y prácticas. Porque, a pesar de lo que digan las crónicas de la Historia escritas desde los despachos y archivos, los anarquistas se han dedicado fundamentalmente a eso: a intentar explicar sus ideas allá donde alguien pudiera escucharlos, en la seguridad de que sus propuestas, las más radicalmente humanas del panorama revolucionario, obtendrían seguramente la aprobación si se les daba la oportunidad de ser oídos tranquilamente. Por eso, en cuanto se juntan más de dos anarquistas, lanzan sus palabras a las calles en forma de mitin, conferencia, folleto, panfleto, libro, periódico, charla, debate, revista y, hoy en día, blog, página *web*, programa de radio y las formas que estén por

venir. Pero siempre la palabra, el intento de que la gente entienda que el anarquismo es una forma de ver la vida que, aunque intensamente rompedora con las convenciones sociales, resulta de la conjunción de dos aspiraciones tan legítimas que resultan casi indiscutibles: el afán de libertad y la querencia hacia la igualdad social y económica entre seres humanos. Como dijo Rousseau: «todos nacemos libres e iguales» y en esa libertad e igualdad trata de ahondar el anarquismo de la manera más profunda posible.

Esa aspiración de divulgar las ideas del anarquismo se ha topado, lógicamente, con la férrea oposición del poder, tanto político como económico, así como intelectual o religioso. Allá donde existe una institución de autoridad, esta se ha visto amenazada con la forma en que el anarquismo es capaz de mostrar sus vergüenzas y, lógicamente, no ha dudado en reprimirlo de diferentes maneras. Las más groseras, la cárcel, el destierro e incluso el asesinato, han estado pegadas a la historia del anarquismo como una lapa. Así se puede ver en este libro, cuyos protagonistas, sin excepción, fueron encarcelados más de una vez y en diferentes ocasiones obligados a exiliarse o al destierro, a menudo por el simple hecho de propagar cuestiones que ponían de relieve la injusticia social.

Pero existe otra forma de represión mucho más sutil, también sufrida por los primeros anarquistas y que llega claramente hasta la actualidad, que es la de la imposición del silencio. La necesidad de borrar del mapa todo vestigio de actuación anarquista que pudiera provocar curiosidad por saber qué es lo que piensa tal movimiento comienza con la censura directa y termina, hoy día, por la marginación de sus actividades a la página de sucesos o al rincón de los movimientos sociales que ya no tienen nada que aportar. Brotan, de vez en cuando, pequeñas aportaciones historiográficas o periodísticas, que reclaman que alguna

vez hubo anarquistas aquí o allá, pero como un fenómeno vinculado a la antigüedad, sin posible relevancia en la sociedad actual.

Si bien es verdad que la identificación del socialismo en general con un movimiento viejo y caduco ha sido machacante, el sector marxista del mismo ha tenido, en las instituciones académicas al menos, defensores que, reivindicándose más o menos herederos de la vertiente autoritaria del internacionalismo, han mantenido los coletazos del pensamiento de Marx en alto. No es el caso del anarquismo, negado como movimiento y despreciado como pensamiento. La escasez de figuras de relevancia pública que reivindiquen el enorme y rico legado anarquista ha tenido como una de sus consecuencias que casi nadie sabe qué es el movimiento libertario, cuáles son sus aspiraciones y cuáles han sido sus aportaciones a la historia.

No deja de ser una operación con resultados indudablemente eficaces el situar a todo el socialismo como un objeto de museo, como si los postulados de igualdad social y libertad fueran exclusivamente producto de un pensamiento de siglos anteriores que ya no tiene sentido. Y no deja de serlo porque pareciera que el modelo triunfante, el capitalismo con democracia representativa, hubiese sido inventado ayer mismo, diseñado para dar satisfacción a las necesidades de la sociedad actual, incorporado por el signo de los tiempos, sin ningún pasado. Dicho de otra forma, hablar de Bakunin es retrotraerse a la prehistoria de las ideas, pero hacerlo del libre mercado y de Adam Smith es rabiosamente contemporáneo, a pesar de que el último expusiera sus ideas un siglo antes; debatir sobre la necesaria separación de poderes es algo vigente, aunque los orígenes de tal teoría (en el peor sentido de la palabra, pues esa presunta separación era y es impracticable) se sitúen en la Inglaterra de finales del siglo XVII, mientras traer al debate el concepto de apoyo mutuo de Kropotkin sería de un desfase imperdo-

nable; reivindicar el legado de la Ilustración en su vertiente burguesa o de la voluntad general roussoniana es el no va más, a pesar de tratarse de conceptos igualmente del siglo XVIII, pero hablar de acción directa tal y como la describió Malatesta, por ejemplo, indicaría una nostalgia ridícula, cuando no peligrosa. El triunfo del capitalismo está también en la construcción de una única narración sobre las posibilidades sociales, que tilda de regresiva a toda aquella alternativa que intente superar la viejísima propiedad privada y la caduca representación parlamentaria. Para ello se esgrimen dos fantasmas que asustan por igual: el de la comparación con sociedades aún más desiguales y dictatoriales y el del socialismo de Estado que conoció Europa y buena parte del mundo durante casi todo el siglo XX.

De esta forma, el capitalismo y la democracia representativa se plantan ante los críticos y, con el cinismo por bandera, gritan: «Nosotros o el caos», como si ellos no fuesen el caos mismo. «Nosotros o lo primitivo, lo salvaje», como si no existiese salvajismo en el modelo social que padecemos. Y, sobre todo, como si el tiempo fuera un elemento más en el debate político. El elemento que diferenciaría lo posible de lo imposible. Y, en efecto, es un elemento fundamental en el discurso político del capitalismo.

La necesidad del capitalismo, como sistema, de ir buscando nuevos mercados, nuevas posibilidades de expansión, nuevas necesidades con las que comerciar, nuevos elementos sobre los que construir la huida hacia delante perpetua en que aquel consiste, ha conseguido que cualquier cosa que intente fijarse en el tiempo resulte sospechosa de reaccionaria o de obsoleta. Es más, se ha conseguido que lo obsoleto entre a formar parte en el análisis político como una categoría cualitativa, que puede aplicarse con la facilidad y la superficialidad que caracterizan la producción en serie y que deja fuera de combate al adversario, inde-

pendientemente de lo acertados que sean sus posicionamientos o sus propuestas. En cuanto se consigue identificar una opción política como «del pasado», la victoria es segura. Aparecen en la mente de quien lo escucha las asociaciones que ha hecho la publicidad entre lo pasado y lo inservible y el debate termina.

Así, reivindicar la igualdad económica es cosa del pasado, hablar de la dignidad humana frente a la productividad y la eficacia es un resto de los viejos relatos *omnicomprensivos*; proponer una cultura de lo común frente a la agresiva y egoísta individualidad del chalé adosado es ir en contra de los designios de la Historia. Criticar el sistema es propugnar la Edad de Piedra.

Curiosamente, este discurso, que resulta extremadamente útil para quienes saquean la riqueza y dominan el aparato político, ha sido asumido de alguna forma por movimientos juveniles, cuestionadores del sistema o, sencillamente, de protesta general. Tratando de superar la estrechez de miras del capitalismo y de la representación democrática, han articulado un argumentario que, en lugar de escapar a las categorías políticas impuestas, tal y como seguramente intentaba hacer, ha quedado vinculado al proyecto capitalista de disolver las diferentes visiones del mundo en una cuestión de modelos de gestión y, sobre todo, de renunciar a toda inspiración de las luchas pasadas, de abolir la memoria del movimiento obrero (palabras también condenadas al museo), de renegar de lo viejo, abrazando la soberbia de un tipo de oposición *blanco*, en el que no hay clases sociales, izquierdas, derechas, revoluciones ni obreros. Lemas de movimientos de protesta, como «ni izquierdas ni derechas» o «dormíamos; despertamos», son muestras de esa mezcla de ignorancia e insolencia que solo el deseo de presentarse como algo novedoso, más que rompedor, han dotado de sentido. Es la oposición modelo Google, inocente, tan transparente que puede verse

a través de ella porque no contiene casi nada. Si el asunto se mueve en esos parámetros, es casi natural que termine secuestrado por un grupo de estrategas que reconducirán la protesta a la sede parlamentaria y los cauces legislados por quienes la habían originado.

Ya sería esta una razón interesante para sacar adelante *Las raíces del anarquismo*, la de tratar de difundir los orígenes, personificados en cinco figuras, de uno de los movimientos populares más originales y agudos que han existido.

De las ideas y las acciones

Sin embargo, flaco favor haríamos al anarquismo si solamente destacásemos su tarea como difusores de sus postulados. Podría dar lugar a un equívoco y a una contradicción con las ideas ácratas fundamentales.

El equívoco haría entender que el anarquismo fue cosa literaria, estética y de discurso, sin apenas incidencia en la realidad y sin repercusiones entre la gente común, más allá de leer o escuchar a sus líderes (valga la palabra). Aunque algunas personas asumieron ese rol (*anarquistas filosóficos*, los llama Emma Goldman, con desprecio), evidentemente la mayor parte del mundo ácrata no fue ni es así.

El anarquismo se lanzó desde sus orígenes, como hemos indicado, a la creación de un intenso aparato de difusión de unas ideas que eran nuevas (y, como desconocidas, aún lo son para buena parte de la población), pero también a la confrontación social y a la construcción de una alternativa al mundo capitalista. La confrontación tuvo todas las formas posibles: desde la puramente verbal hasta la más duramente física, a través de enfrentamientos con las fuerzas represivas y con los elementos que representaban el poder. Hubo anarquistas en la Comuna de París (por allá anduvo Bakunin), en los asesinatos de Haymarket (que

supuso el despertar social de Emma Goldman), en la Revolución rusa (con el desencanto visto muy pronto por Kropotkin), en la Revolución española (visitas de Goldman incluidas), en mayo del 68, en el movimiento antiglobalización de los años 90, en el 15M, en Ocuppy Wall Street... allá donde hay un intento de levantamiento de la gente contra el poder, allí ha habido y hay anarquistas. Por otro lado, la alternativa construida por el anarquismo se plasmó en una red de instituciones y agrupaciones que daban salida a las necesidades de la población: la cultura y la educación a través de escuelas populares, libres, racionales o de ateneos; la organización de la producción a través de cooperativas e incluso, como intentó Proudhon, de organismos de crédito obrero; el ocio a través de grupos de teatro, de excursiones, de tertulias o de proyecciones de cine; el consumo a través de redes que eliminaban a los intermediarios y así hasta un largo etcétera que trataba de combinar la vía de la oposición revolucionaria con la de la puesta en práctica de experiencias que adelantasen un nuevo mundo.

La contradicción de considerar la difusión de las ideas anarquistas como única actividad vendría de que el anarquismo, como iremos viendo en las páginas siguientes, fue en su mayoría materialista. Esto quiere decir que trató de despojarse al máximo de espiritualidades e idealismos, considerando que las condiciones materiales en las que viven los individuos (el *ambiente*, lo acabarían llamando los psicólogos) deben ser transformadas para que pueda existir una sociedad mejor. No basta con predicar, pues las ideas por sí solas no pueden mover el mundo.

Si bien ese materialismo, similar al del marxismo, alcanza su cénit en las tesis de Bakunin, el resto del anarquismo se ha decantado por una versión débil del mismo, tratando de huir fundamentalmente del determinismo que se asocia a tal postura. Así, la reivindicación del papel

de la voluntad individual y colectiva como herramienta para subvertir las condiciones de vida dadas cobra relevancia en el anarquismo en general, si bien fuera Malatesta quien expresó, probablemente, mejor tal idea.

Aun así, el anarquismo no ha cesado de tener una fuerte vinculación con aquellas corrientes de pensamiento que buscan en el entorno las posibilidades de análisis y de cambio y comprenden las injusticias y los hechos desgraciados a partir de esas posibilidades de vida, hasta el punto de coincidir con Nietzsche en la crítica del concepto cristiano del libre albedrío, entendiendo que los seres humanos nacen en unas circunstancias de las que es muy difícil deshacerse y que determinan, si no absolutamente, sí de forma bastante profunda, lo que pueda ocurrir.

Es este un análisis que desde el capitalismo se ha querido desterrar, pues resulta contrario a su señuelo de que quien se esfuerce lo suficiente, independientemente de donde venga, puede alcanzar las mayores glorias.

No deja de ser curioso, sin embargo, que debamos insistir en las limitaciones que tienen las ideas difundidas de viva voz en el contexto de un sistema y del capitalismo en especial. Las estanterías de grandes almacenes y cadenas de librerías ostentan con desparpajo un sinnúmero de obras críticas con el capitalismo. Es más, si alguien examina esas estanterías en los apartados de ensayo, observará con sorpresa que la inmensa mayoría de obras son, precisamente, ataques parciales o totales al sistema de consumo, al mercado y a sus consecuencias. Bien podría deberse a dos razones: que solo consumen libros de este tipo quienes necesitan reforzar sus críticas al modelo existente o que el capitalismo se adorna con los restos de quienes lo analizan y embisten contra él, como ha sido una y mil veces repetido, convirtiendo cada objeto radical

en un posible objeto de venta. Lo peor es que ambas razones no son excluyentes.

Lo real es que el capitalismo no necesita, prácticamente, de grandes defensas teóricas. Pocos intelectuales se atreven a publicar libros en contundente defensa del absurdo en que vivimos, si exceptuamos a algunos que cobran por hacerlo o a los que representan el ala más conservadora del mismo. El capitalismo no necesita un andamiaje teórico porque se fundamenta en una práctica aplastante, que consigue la reproducción del sistema incluso de quienes lo desprecian. En todo caso, tiene a su servicio un inmenso aparato cultural y de entretenimiento que juega el papel de la antigua *inteligentsia*, propagando de manera sutil los principios del mercado.

Sin embargo, la necesidad de los movimientos que se pretendan oponer al sistema pudieran bien ser otras. Pudiera resultar necesario empaparse de las ideas, de los hechos y de las vidas de quienes intentaron derribarlo a lo largo de la historia. Pudiera ser necesario sacar a relucir el arsenal de derrotas y victorias, el conjunto de argumentos que presentan un relato muy diferente del modelo hegemónico, que pretende ser casi natural. Pudiera ser útil reivindicar, aunque sea como mera parte de nuestra propia vida, a quienes se jugaron la vida por un mundo más justo. Por si acaso, aquí está *Las raíces del anarquismo*, una pequeña contribución a estas necesidades.

Cierto es que cuando existen momentos de agitación social, de incomodidad, se pide más literatura subversiva. En el proceso de composición de este libro, hemos comprobado, por ejemplo, la enorme diferencia entre la bibliografía existente en los años 70 y 80 del siglo XX y la actual en lo referido al anarquismo. Si hace treinta o cuarenta años se trataban de editar las obras completas de Bakunin, los diferentes trabajos de Proudhon o gran cantidad de publicaciones de Malatesta o

Kropotkin, los recursos asequibles con que hoy contamos para acceder a estos grandes pensadores son inferiores a todas luces. Exceptuando las dos o tres obras de cabecera de cada autor (Malatesta es una excepción, dado lo reducido de su obra traducida), muy poco es el material que se puede encontrar en librerías y bibliotecas. Un claro signo es el precio que algunas obras anarquistas alcanzan en el mercado de segunda mano, verdaderamente obsceno si se compara con la intención original de los textos. Sirva esta obra también para contribuir a tapar parcialmente esa escasez de estudios sobre una etapa del pensamiento fundamental en el desarrollo del movimiento obrero y de emancipación humana. Sirva para un primer acercamiento a las vidas e ideas fundamentales de las figuras libertarias que aquí se detallan y sirva también para que los iniciados tengan en sus manos una invitación a bucear en sus obras, a menudo verdaderas minas de ideas y propuestas.

De lo fundamental del anarquismo

En todo caso, la manera de afrontar el libro diferirá si el lector es más o menos experimentado en cuanto a asuntos anarquistas. Siendo como es el mundo anarquista variado en sus concepciones, incluso, por qué no decirlo, contradictorio en algunas de ellas, quizá convendría señalar lo que de común tienen las cinco personalidades que pasearán por estas hojas.

Para empezar, señalaremos que la elección de cinco personas para representar las «raíces del anarquismo» es tan injusta como lo hubiera sido cualquier otra. El movimiento anarquista tuvo y tiene a gala carecer de dirigentes únicos, de diseñadores de pensamiento que creasen escuelas dogmáticas, de rigidez, al fin y a la postre. Así, nadie encontrará anarquistas autodenominados *bakuninistas* discutiendo o intrigando contra anarquistas *malatestianos*, ni grandes disputas por la

interpretación de *Dios y el Estado*, ni nada similar. A diferencia de lo sucedido con el marxismo, aquí no hay un profeta a quien interpretar de manera más o menos fiel. Es más, buena parte de las ideas anarquistas partieron de unas premisas muy generales y se fueron desarrollando en el contexto de la lucha contra el poder. Incluso buena parte de esas ideas se expusieron de forma asistemática en publicaciones efímeras, revistas, folletos o intervenciones a voz en grito. No existe ningún libro del que pueda decirse: «esto es el anarquismo», igual que no existe una persona sin la cual no hubiera existido anarquismo. El mundo libertario fue creado por la propia gente que participó en él, muchos de ellos obreros sin más formación que la que les dio la lucha y el contacto con quienes habían tenido la oportunidad de formarse de alguna manera.

Sin embargo, este aparente caos, sin un corpus teórico fijado por una academia, un partido o un grupo intelectual de vanguardia, sí consiguió comprender unas líneas generales, que le dotaron de la coherencia necesaria como para convertirse en movimiento social, agruparse en torno a organizaciones y sindicatos, influir en la realidad inmediata e, incluso, sondear las posibilidades de la revolución social.

Demasiado alegremente se ha acusado al anarquismo de ser un conjunto de ideas dispersas, sin cohesión y sin relación teórica o práctica entre quienes lo defienden. Para empezar, esa dispersión es sinónimo de variedad y de riqueza, algo que no es exclusivo del anarquismo (dentro del mundo liberal existen posiciones sobre diferentes temas muy contradictorias, por ejemplo), pero que sí forma parte de sus propias pretensiones. Sin embargo, lo que se entendió durante mucho tiempo precisamente como riqueza o variedad, incluso como disensión dentro de unas líneas comunes, ha pasado a convertirse en indefinición a capricho, de forma que, de manera premeditada, se intentan desdibujar los límites que marcan lo que es o no anarquismo. De la misma forma que

se intenta hacer entender a la población que las visiones sobre la organización del mundo ya no tienen sentido y que lo que resta es sumarse a la que tenemos introduciendo leves matices de gestión, desde diferentes enfoques se insiste en que anarquismo es cualquier cosa, en que no puede haber una definición o que dentro de esta cabe lo que a cada cual le convenga, sea o no compatible con los principios básicos que ha sostenido el mundo libertario desde su creación.

La malsana influencia del posmodernismo ha tenido una larga sombra. La legión de ínclitos pensadores franceses que desde finales del siglo XX han venido cuestionando las verdades de la Ilustración, ha logrado la disolución aparente de los asideros de cualquier discurso eficazmente transformador. La puesta en duda de la realidad en sí misma; el intento de convencer de que el mundo que nos rodea es solamente conceptual y no objetual; la pretensión de que el poder no tiene sedes ni representantes, sino espacios indefinidos y discursos; la idea de que los sujetos, las personas, son poco menos que un conjunto de relaciones sin entidad propia y que pueden construirse y deshacerse a voluntad; la puesta en duda de todo y del todo, han conducido a la parálisis y el cinismo, no a la movilización. La crítica a la razón como instrumento ha llevado a la reivindicación de la nada, a un callejón donde no se sabe si volver a adorar a los dioses o abrazar árboles como muestra de acción revolucionaria. La necesaria señalización de los límites de la ciencia (que ya hiciera Bakunin) se ha transformado para parte del movimiento revolucionario en la aceptación de verdaderas majaderías místicas. El anarquismo, concebido desde la falta de referencias, se transforma en un movimiento *folklórico* dedicado a temas insustanciales para el común de las gentes.

Si bien es verdad que estas son discusiones de academia que poco llegan a los barrios, oficinas o fábricas (de las pocas que quedan en

nuestro entorno), no es menos cierto que han logrado calar en una versión popular que vendría a resumirse en un «nada importa en demasía, porque todo es absolutamente relativo». Es ese contexto el que favorece que se sospeche de quien dé una definición de anarquismo. Si alguien lo intenta, salta la jauría relativista a ladrar sobre dogmatismos, certificados de anarquismo y otros lugares comunes de la ignorancia y la necesidad de que el mundo se construya en torno a lo que uno desea que sea, no en torno a lo que es, independientemente de mi deseo.

El libro que presentamos a continuación pone sobre el papel las ideas básicas que sostuvieron cinco de las personas más relevantes en el mundo obrero y revolucionario. Entre esas ideas hay desacuerdos importantes, pero también hay un continuo que les une como solo pueden unirse personas con aspiraciones similares.

Así, el anarquismo de estos cinco revolucionarios parte del principio de libertad como algo irrenunciable. La base del anarquismo es, evidentemente, la libertad, entendida en su doble versión de hacer todo aquello que me permitan las leyes naturales y de no someterme a los dictados de otra persona si no es bajo mi voluntad. Esto lo defiende Proudhon a principios del siglo XIX y lo comparte Emma Goldman en el primer tercio del siglo XX.

Esa libertad, además, parte de la que tiene el individuo, pero se ve realizada y desarrollada en su plenitud en sociedad, de manera que el anarquismo va a entender que una persona libre en soledad es inconcebible, porque su libertad va a depender de un conjunto de relaciones sociales que implican la libertad del otro. Sin la libertad social no hay libertad individual, lo que aleja sustancialmente al anarquismo de las posturas liberales clásicas y de los neoliberales extremos de nuevo cuño, que tienen la desfachatez de reivindicarse *libertarios*. También aleja a quienes consideran la libertad un espacio exclusivamente personal, en

el que caben los caprichos que se le ocurran a cada cual, aunque incluyan la destrucción de la propia libertad. Para el anarquismo la libertad es algo inapelable y no es posible, en su nombre, acabar con la misma. Así, quienes deciden defender la libertad de ser esclavos (económicos, sociales, del consumo, etc.) están contradiciendo la libertad.

Por supuesto, la ascensión desde la libertad individual hasta la libertad social llega a su cúspide en la reivindicación de un mundo sin gobierno o, como tuvo y tiene tendencia a decir el mundo libertario, sin Estado. Le guste a quien le guste y le disguste a quien le disguste, la trayectoria del anarquismo se ha definido como antiparlamentaria. A pesar de que algunas de sus figuras (como Proudhon) participaron durante un tiempo en algún parlamento, todos llegaron a la conclusión de que se trataba de un simulacro de participación, aún más dañino que la opresión directa, pues disimulaba las cadenas, creando la ilusión de libertad. Cuando se reivindica desde algún foro la necesidad de replantearse la posición anarquista sobre el Estado, lo que se está haciendo es un ataque a la línea de flotación del anarquismo. Si es cierto que el Estado se ha convertido en un ente invasor de todos los rincones de la vida social y privada de los individuos, no es menos cierto que desde el anarquismo esto se previó y se pusieron las bases para combatirlo.

En esa búsqueda de la libertad, el anarquismo ha construido un análisis polifacético como no lo hizo ningún movimiento socialista, ocupado por la economía en exclusiva. Desde las publicaciones anarquistas se han analizado, a partir de su nacimiento prácticamente, aspectos que coartaban la libertad de forma cotidiana, no solo en las grandes instituciones políticas. Así, los anarquistas se lanzaron a denunciar las relaciones familiares, las relaciones de sexo y género, las relaciones laborales, las relaciones entre adultos y niños en el campo educativo y un largo etcétera que hizo del anarquismo un lugar pionero para las luchas

feministas y antipatriarcales, las de una sexualidad libre, el sindicalismo sin intermediarios o la educación libre, por ejemplo.

Paralela a la idea de libertad está la de la abolición de la propiedad privada, lo que sitúa al anarquismo como parte del movimiento socialista. Desde Proudhon a Goldman, las diatribas contra la propiedad por parte de los libertarios han sido terribles, demoledoras. Si bien en Proudhon pueden encontrarse, como verá quien se adentre en el texto, algunas incoherencias y una concepción tibia de la propiedad colectiva, su obra *¿Qué es la propiedad?* sigue siendo un referente contra la justificación de la propiedad individual de los medios de producción. A partir de él, el resto del movimiento anarquista tuvo debates sobre qué se debía hacer con el producto final del trabajo (si repartirlo según las necesidades o darlo íntegro a sus productores para que dispusieran de él), pero no cuestionó la necesidad de poner en común lo que debe ser de todos: las herramientas, máquinas, suelo y demás que forman parte del patrimonio humano y que permiten la supervivencia de las personas sin la necesidad de someterse a vender su fuerza de trabajo. Esto ha sido así en todo movimiento anarquista real.

Además, el anarquismo ha hecho gran hincapié, siguiendo también las doctrinas socialistas, en que la solución a los problemas debía estar en manos de los implicados, sin necesidad de recurrir a arbitrios ajenos y no aceptados. En ese sentido, el concepto de acción directa tomó significado (si no la palabra directamente) muy pronto en el sentido de tratar de evitar al máximo la injerencia de leyes, jueces, policías, mediadores estatales y un largo etcétera en conflictos entre personas o entre clases sociales. La propuesta anarquista de solucionar directamente los asuntos se extendería rápidamente en el mundo sindical y sería paralelamente identificada con la violencia por los poderes, que se negaban a aceptar que los desharrapados sociales pudieran sentarse en

una mesa a hablar de tú a tú a la burguesía. Esta tradición continúa y la imposición de diferentes instancias para mediar (e inclinar la balanza, claro está) en problemas sociales ha hecho que incluso algunas organizaciones que se reclaman del anarquismo reivindiquen la utilidad y necesidad de acudir a participar en comités y organismos de suplantación de la representatividad directa. No se trataría de aceptar la vía legislativa como recurso indeseable, sino de acabar primando esta sobre la propia organización horizontal de trabajadores, vecinos o cualesquiera damnificados por el capitalismo o el poder.

Sobre los dos pilares de la lucha contra las jerarquías y la propiedad privada, el anarquismo construyó un modelo ético que a menudo fue rigorista, pero que unificó más que otro elemento a la colectividad libertaria. El anarquismo en sus orígenes tiene detrás una propuesta ética que trata de mantener la dignidad del individuo por encima de las circunstancias que lo rodean, en la creencia de que cada cual puede aportar algo a la construcción de una nueva sociedad, relacionándose con los demás de forma solidaria y sincera y participando lo mínimo posible en las estructuras opresivas. Aunque las aportaciones éticas del anarquismo darían para un libro aparte, no podemos dejar de comparar las obras de los autores que aquí figuran con el relativismo absoluto que algunas personas tratan de imponer como si fuese parte de la libertad. Dicho con otras palabras: el anarquismo nunca pretendió que su concepto de libertad fuese manipulado para que incluyera la satisfacción de los placeres del consumo como dogmas libertarios.

En todo caso, ese modelo ético trató de fundamentarse en la razón, dejando de lado toda supersitición, dentro de las cuales situó las religiones. El ateísmo de la inmensa mayoría de los anarquistas no solo fue defendido furibundamente por los autores que veremos aquí, sino por las personas que formaron y forman tal movimiento. Las excepcio-

nes son muy escasas y no se sabe muy bien por qué se señalan como representativas a menudo. A pesar de que Tolstoi fuera cristiano y anarquista, el alcance de sus ideas y acciones fue muy limitado, más aún en lo referido a tratar de vincular la figura de Jesucristo con la del anarquismo. El anarquismo ha sido y es ateo, se empeñe quien se empeñe en justificar lo contrario. Es más, ha sido radicalmente anticlerical y ha mantenido una lucha constante y directa con las instituciones religiosas allá donde ha tenido alguna relevancia.

Por último, el anarquismo tiene en común su carácter revolucionario, entendido este como la necesidad de un cambio radical más o menos veloz que no transforme solamente una parte del edificio social, sino que lo derruya para sustituirlo por otro bien diferente. A pesar de que el movimiento anarquista realizó demandas concretas en contextos concretos (la jornada de ocho horas, por ejemplo), jamás perdió de vista que existía un peligroso imán en estas demandas, que podía convertir en conformistas a quienes deseaba revolucionarios.

Así, el anarquismo mantuvo y mantiene muchísimos debates internos. Algunos, muy duros, relacionados con los caminos a seguir para el cambio social, por ejemplo. Pero también mantiene constantes que no son difíciles de encontrar en los escritos de Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta o Goldman, pero también en los de Ricardo Mella, Federico Urales, Paul Robin, Jean Grave, Rudolf Rocker, Gaston Leval, Camilo Berneri, Elisée Reclus o Voltairine de Cleyre. Existen contornos anarquistas fuertes y situarse fuera de ellos es situarse en otras dimensiones distintas a las del anarquismo.

De *Las raíces del anarquismo*

El texto que tienes en tus manos va a hacer un recorrido, como hemos ido adelantando, por las figuras de cinco anarquistas rele-

vantes: Pierre Joseph Proudhon, Mijail Bakunin, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta y Emma Goldman. Se trata de cinco autores y agitadores que abarcan más de un siglo, desde los albores del XIX hasta el primer tercio del XX (Emma Goldman muere en 1940) y que poseen también algunos elementos en común.

La selección está hecha en función de la relevancia e influencia que estas cinco personalidades aportaron al denominado «anarquismo clásico», es decir, al anarquismo en el punto inicial y hasta su punto máximo de desarrollo numérico y proyección social.

Como hemos dicho, no se trató de líderes que dirigiesen un movimiento con mano férrea. Tampoco de intelectuales apartados de la realidad. Los cinco escribieron sus obras entre acción y acción, entre intento revolucionario y cárcel. Quizá se puedan exceptuar las obras de Proudhon, *Filosofía de la miseria* y la de Kropotkin, *El apoyo mutuo*, fruto de una reflexión más pausada, pero en general los escritos de todos comparten la prisa y la falta de sistematicidad que les da el haber sido concebidas y compuestas en pleno fragor de la vida y la revolución. A pesar de los orígenes nobles de Bakunin y Kropotkin o de los más o menos burgueses de Proudhon, todos renunciaron a una posible vida cómoda para sumergirse en el océano de la batalla social, purgando su renuncia en cárceles que, a menudo, les dejaron huellas imborrables y tremendos problemas de salud. Cuando alguien, desde la comodidad de su escritorio, clama contra las familias que vieron nacer a estos individuos, habría que recordarle estos hechos, por los que seguramente esa persona no pasará. Es decir, hay una precipitación en buena parte de los libros de estas cinco personalidades, pero es plenamente compatible con la sinceridad de sus propósitos. No se limitaron a predicar, desde luego.

Y podrían haberse asegurado una vida cómoda no solo por la familia que vio nacer a algunos, sino por la espectacular capacidad que cada uno de ellos muestra. Todos escriben de innumerables asuntos y todos estudian innumerables aspectos de la vida y la cultura humana. Poseen una inmensa erudición en Historia, Filosofía, Ciencia, Política, Sociología, Religión e incluso en el manejo de los idiomas, acostumbrados a ir de aquí para allá durante toda su vida, traspasando las fronteras como lo que son: barreras artificiales sin ningún significado para un anarquista. Es realmente de envidiar la gigantesca dimensión de los conocimientos que atesoran todos y el uso que hacen de ellos, que muestra que no solo fueron personas sensibles ante la falta de libertad o la injusticia, sino mentes brillantes que podían haber sacado beneficio de sus habilidades.

Otra característica que puede resultar chocante respecto a las palabras que dejaron los cinco pudiera ser que perciben la revolución no como un ente metafórico, sino como un objeto al alcance de la mano. Las circunstancias del siglo XIX, con movimientos revolucionarios cada pocos años, o las de principios del veinte, con la Revolución rusa que tantas esperanzas provocaría como decepciones hacen que sus escritos estén llenos de un optimismo revolucionario que el siglo XX se encargó de atenuar. Los anarquistas del momento no es que crean en la revolución, es que la ven a la vuelta de la esquina y eso, lógicamente, marca una forma de estar en el mundo, probablemente más arriesgada y, con seguridad, más esperanzada, sin que la esperanza signifique resignación.

Así, hay una serie de temas y visiones comunes, que ya hemos comentado, pero también de preocupaciones teóricas que solucionan de forma más o menos satisfactoria. Por ejemplo, en cuanto a una definición de la libertad, probablemente Bakunin sea el más acertado, si bien resulte a veces difícil encajarla con su materialismo un tanto

determinista y su práctica, como señala Peter Marshall. El concepto de justicia, de lo que sea justo, es algo que preocupa porque está en la base de la creación de un nuevo mundo y veremos que los autores dan diferentes ideas en torno a la misma, si bien tienen en común tomar a la dignidad humana como base para esa definición y acercarla al concepto de libertad e igualdad al máximo. Hay otros temas, en los que entraremos a continuación, sobre los que el propio Marshall tiene dudas y las expresa con escaso disimulo.

De cualquier modo, la idea de acercar a la gente las vidas e ideas de estas cinco personas parte de poder acercar el origen de las bases ideológicas y prácticas del rico movimiento anarquista, que tuvo en ellas unas importantes figuras, reconocidas a menudo por sus propios enemigos.

Sin embargo, faltaríamos a nuestra propia idiosincrasia libertaria si el acercamiento fuera hagiográfico, si solamente nos limitásemos a glosar sus aciertos y viésemos en sus palabras la Buena Nueva a la que no hay que añadir una sola coma, sino obedecer con ciega fe. No va a ser así y la obra de Marshall pone al descubierto algunas de las vergüenzas de cada uno, cuyo análisis se puede compartir o no, pero que hacen de este libro algo más valioso.

De esta edición

El texto que vas a leer está extraído de una monumental obra titulada *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, que permanece inédita en castellano y que fue editada por primera vez en 1993. Nosotros hemos trabajado para traducirla con la edición de 2008. El libro original contiene más de 800 páginas dedicadas al anarquismo, desde sus primeras *protomanifestaciones* hasta las ideas de los anarquistas del siglo XX, como Murray Bookchin. Hemos elegido una parte del

capítulo dedicado a los *anarquistas clásicos*, que se completa con las exposiciones sobre Reclus y Tolstoi, entre otros y hemos elegido los cinco autores que, desde nuestro punto de vista, representan una visión bastante completa de ese tipo de anarquismo, origen del actual.

El texto de Peter Marshall es poco habitual por resultar de una erudición fuera de lo común en lo referente al tema del que se ocupa. La inmensa cantidad de notas al pie de página, que hemos situado al final de cada capítulo para facilitar la lectura, es una muestra certera de que el autor conoce perfectamente el terreno y ha leído en profundidad las obras de referencia, además de una extensa bibliografía complementaria, lo que convierte *Demanding...* en un libro enciclopédico cuya edición completa resulta inalcanzable para un proyecto editorial como el nuestro y seguramente inocuo para el tipo de lector que hoy en día se acerca a libros de carácter revolucionario.

Dicho esto, teniendo un autor que es capaz de sintetizar las fuentes bien documentadas y de realizar un panorama general con bastante soltura, es necesario decir que la interpretación que hace de los autores no tiene por qué ser compartida por quienes editamos este volumen. Sin desmerecerlo, existen algunos puntos de fricción que, con la ventaja que da el poder hacer la introducción, vamos a señalar.

En primer lugar, Peter Marshall digiere de muy mala manera la relación que han tenido los anarquistas con la violencia. Si bien la mayor parte de los anarquistas que figuran por aquí no aprobaron el atentado personal o las bombas durante la mayor parte de su trayectoria, se negaron a entrar en la rueda de condenas que ya giraba para ejecutar y denigrar a aquellos anarquistas que sí participaron de este tipo de actos. Esto parece incomprensible para Marshall, pero no para nosotros. El tema de la violencia ha sido recurrente en las acusaciones al anarquismo, pero no por ello debe ser ocultado o rehuido. Es una

certeza que el anarquismo defendió el derecho legítimo de defenderse de los explotados. Como quiera que la violencia era ejercida de forma sistemática contra el pueblo que osaba rebelarse, algunos anarquistas utilizaron medios de defensa que hoy se tildarían de terrorismo. Cierto es también que estas acciones no contaron siempre con la aprobación de todo el anarquismo, pero muy a menudo sí con la comprensión, después del examen de las causas que les hacían obrar así y que eran padecidas por buena parte de la sociedad. El anarquismo se negó a poner la otra mejilla y respondió. Eso no significa que los anarquistas fueran inmunes al dolor del adversario y, en una originalidad que no posee ningún movimiento político, figuras como las que pasean por estas hojas reivindicaron la dignidad de sus víctimas. Solo hay que recordar a Emma Goldman asegurando que pondría sus conocimientos de medicina al servicio de un McKinley herido de muerte (presidente de EE. UU.) o las certeras reflexiones sobre el asunto por parte de Malatesta que, si bien no dudó en utilizar la fuerza de las armas contra la policía y el ejército, jamás se vanaglorió de ello y entendió que debía hacerse con la mayor repugnancia posible.

Pero resulta de una hipocresía «ahistórica» no entender que en el mundo en que vivieron Bakunin o Kropotkin los liberales y los conservadores, capitalistas y demócratas, usaban de la violencia sin pudor, si bien al falso estilo de los adalides del mercado: con intermediarios. Cánovas del Castillo, por poner un ejemplo español, no usó la violencia directamente, pero firmó las condenas a muerte de Montjuic ante el aplauso de la prensa y la sociedad que decía repudiar la violencia, al tiempo que encarcelaba casi de por vida a otras diez personas, en un lugar donde las torturas eran diarias. Acusar al anarquismo de ser un movimiento violento y no entender que todos los movimientos eran violentos es poco menos que sumarse a las tesis del enemigo. Aquí

Marshall se queja de que Bakunin o Goldman no despreciaran acciones violentas cometidas por anarquistas, como si no comprendiese que es parte del anarquismo (aunque no exclusivo del mismo) el derecho de autodefensa.

Por otra parte, si es un valor de Marshall distanciarse de las figuras que describe para poner de relieve sus errores, parece centrarse más en los de unos que en los de otros. Así, Proudhon sale, con justicia, mal parado en cuanto a su machismo galopante y su racismo obtuso. Es justo que así sea, para no confundir al personal. Bakunin es matizado por su querencia ante la conspiración secreta y las sociedades clandestinas, que le atrajeron durante toda su vida. De Kropotkin se señala su error histórico al tomar partido a favor de los aliados en la I Guerra Mundial. De Malatesta, se subraya su relación con la violencia. De Goldman, sus incoherencias personales entre la defensa del amor libre y su propia esclavitud afectiva en algunos casos. Muchas de estas apreciaciones son relevantes y logran un retrato más redondeado respecto a estas figuras.

Lo que parece más dudoso es la insistencia en señalar las contradicciones en que incurren a lo largo de su vida y obra en cuanto a conceptos políticos que Marshall considera fundamentales. Es bastante conocido que Bakunin no fue anarquista desde el principio de su andar revolucionario, por ejemplo. Tomar sus obras del periodo paneslavista y marcar sus incoherencias con el internacionalismo que defendería más adelante es no comprender la evolución de un hombre que estuvo en perpetua construcción y en perpetua búsqueda de mayores cotas de libertad. Algunas de las costuras que Marshall pretende descubrir no son sino signos de madurez, evolución ideológica o, sencillamente, cambio de puntos de vista producidos por hechos que determinan otras

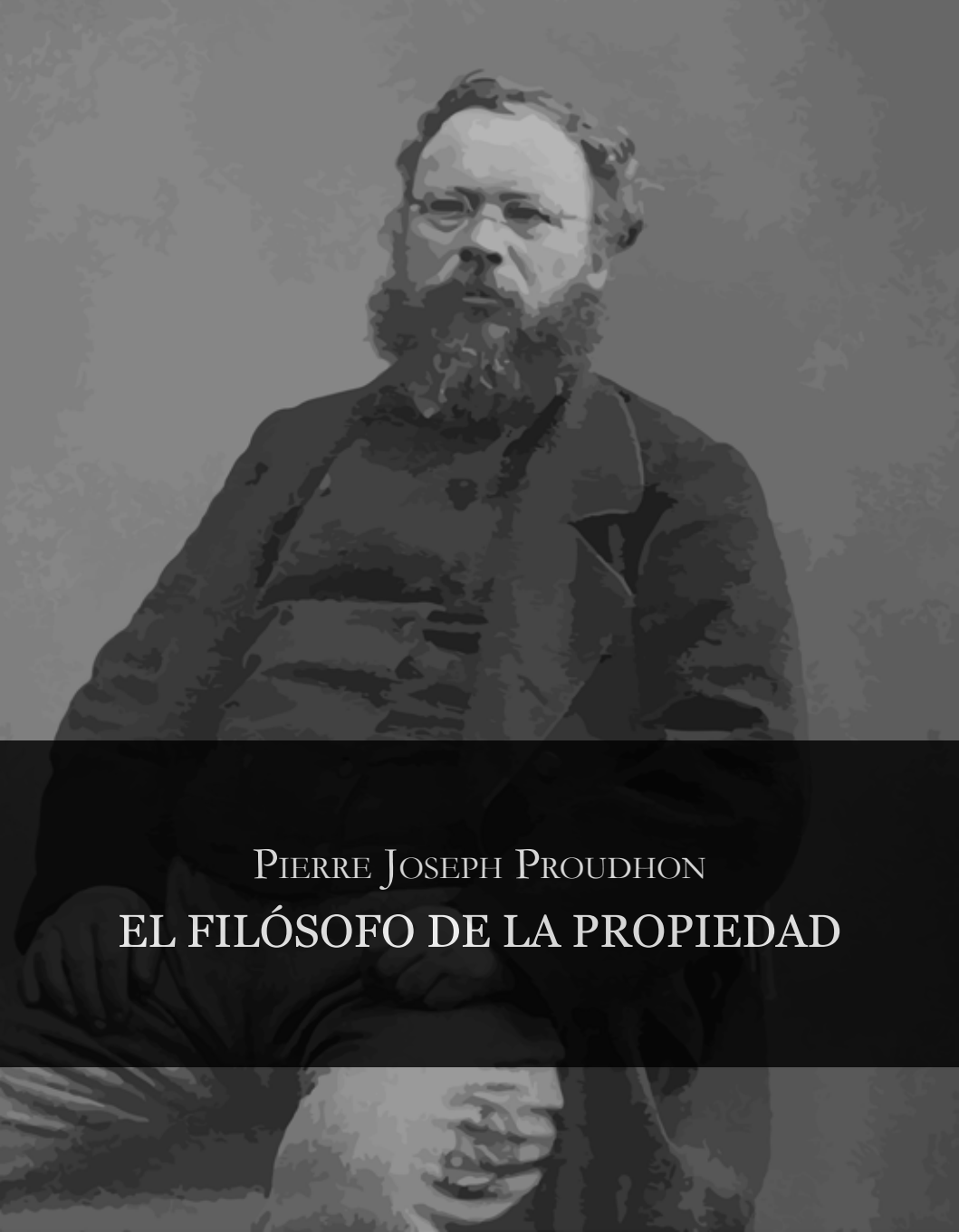
conclusiones. Nada de esto es un agravio, aunque a veces parezca así planteado.

Poco ayuda, además, algún intento de explicar las tesis defendidas por estos revolucionarios por medio de psicologismos más bien gruesos. Considerar que Proudhon apoyó una economía mutualista con pleno control sobre el proceso productivo por parte de los trabajadores porque provenía de una familia de artesanos aporta tan poco como decir que las llamadas a la revolución violenta de Bakunin podrían tener su origen en su impotencia sexual. Por un lado, es prácticamente imposible determinar causa y efecto. Por otro, en caso de ser cierto, habría que admitir una epidemia de impotencia sexual en Europa, que habría hecho que numerosos seguidores se sumasen por la misma razón a las ideas del gigante ruso. Además, la relación entre biografía íntima y conjunto de ideas es irrelevante pasado el tiempo, pues nos interesa más bien lo que propuso uno u otro, y menos si esa propuesta fue fruto de un amor desgraciado o una infancia traumática. Por último, resulta injusto fijarse en unos sí y en otros no. Si Bakunin es retratado más de una vez como víctima de unas relaciones afectivas insanas, nada se dice de Emma Goldman, cuyo padre era un maltratador déspota, que conecte esto con sus tesis sobre la familia, por ejemplo. Ni falta que hace.

Estos matices no restan, por supuesto, interés al libro, que supone una excelente invitación a conocer el anarquismo en sus formulaciones más sólidas y a bucear en la bibliografía y la vida de estas cinco figuras, con sus contradicciones y sus numerosos aciertos.

Hacer esto supone entrar en contacto, además, con el anarquismo clásico, que tuvo entre sus virtudes la exactitud en la definición de las aspiraciones y los obstáculos para una sociedad libre e igualitaria; la coincidencia con las necesidades populares de cuya mano avanzó hasta

ser un movimiento influyente e influido por la realidad; la facilidad para articular un movimiento rico y original, que no dudó en adoptar fórmulas cambiantes pero manteniendo la esencia anarquista; la superación del límite de clase para realizar un discurso y unas prácticas que, comprendiendo la dinámica de esas clases sociales, no se detuvo en ella y pretendió hacer una propuesta para el conjunto de la humanidad; el rechazo de las formas de participación permitidas y fomentadas por el poder para buscar herramientas propias que rebasaran el marco de parlamentos, ayuntamientos y demás fórmulas viciadas y la crítica del poder establecido, del color y tipo que sea, entendiendo que este es opuesto al árbol de la libertad, que crece siempre a partir de unas raíces que hay que regar cada día.



Pierre Joseph Proudhon

EL FILÓSOFO DE LA PROPIEDAD

Proudhon fue el primero en llamarse a sí mismo «anarquista», adoptando a propósito esa etiqueta para provocar a sus oponentes, que veían la *anarquía* como sinónimo de desorden. En *¿Qué es la propiedad?* (1840), el primer trabajo que le dio notoriedad, presentó esta posición paradójica con su elocuente y clásica prosa francesa, lo que hizo que se ganara la admiración de Charles Augustin Sainte-Beuve y de Flauber[1].

> – ¿Qué forma de gobierno es preferible?
> – ¿Y aún lo preguntáis? —contestará inmediatamente cualquiera de mis jóvenes lectores—.
> – ¿No sois republicano?
> – Republicano soy, en efecto, pero esta palabra no precisa nada. *Res pública* es la cosa pública, y por esto quien ame la cosa pública, bajo cualquier forma de gobierno, puede llamarse republicano. Los reyes son también republicanos.

1. [N. del T.]: Escritores de la época.

– ¿Sois entonces demócrata?
– No.
– ¿Acaso sois monárquico?
– No.
– ¿Constitucionalista entonces?
– ¡Por Dios!
– Entonces, ¿Sois un aristócrata?
– ¡En absoluto!
– ¿Queréis una forma mixta de gobierno?
– Todavía menos.
– ¿Entonces qué sois?
– Anarquista.
– Comprendo. Estáis satirizando al gobierno.
– De ningún modo. Solo le estoy exponiendo mi considerada y seria profesión de fe. Aunque soy un firme partidario del orden, soy, en el más completo sentido de la palabra, anarquista. [1]

Como en sus famosas máximas, «La propiedad es un robo», «La anarquía es orden» y «Dios es el mal», Proudhon se vanagloriaba de la paradoja. Fue uno de los pensadores más contradictorios de la historia del pensamiento político y su obra ha dado lugar a una amplia gama de interpretaciones conflictivas. También fue uno de los escritores más difundidos: se han publicado cerca de cuarenta obras, catorce volúmenes de correspondencia, once volúmenes de cuadernos y un gran número de manuscritos inéditos suyos.

Lograr una comprensión exacta de Proudhon no es tarea fácil. No siempre dejó claras sus enseñanzas y no hizo ningún intento de ser sistemático o congruente en la presentación de sus argumentos. Era capaz de tener en cuenta diferentes aspectos de una cuestión, pero a menudo resulta incierto saber cuál defendía. La verdad, para él, tendía a ser un espacio móvil entre dos polos opuestos.

El significado exacto de su obra se oscurece aún más por el hecho de que cambió de opinión varias veces a lo largo de su vida.

Su estilo tampoco facilita las cosas. En sus mejores momentos, puede ser claro y elocuente, pero demasiado a menudo se vuelve confuso y oscuro.

Fue proclive a la polémica y no sabía cuándo parar. Gran parte del desconcierto de sus oponentes y de la confusión de sus críticos se debe a que era un hombre irónico consciente de ello.

Como muchos otros pensadores sociales del siglo XIX, combinó la teoría social con la especulación filosófica. Se lanzó con valentía a casi todas las esferas del conocimiento humano: la filosofía, la economía, la política, la ética y el arte eran grano para su molino.

Mantuvo opiniones escandalosas respecto al gobierno, la propiedad, la sexualidad, la *raza* y la guerra. Sin embargo, detrás de su voluminosa y variada producción hubo una unidad primordial a favor de la justicia y de la libertad.

Compartió la confianza de su siglo en que la ciencia y la razón traerían el progreso social y el avance de la libertad humana. Vio la naturaleza y la sociedad regidas por leyes de desarrollo, de manera que si los seres humanos vivieran en armonía con ellas podrían llegar a ser libres. La libertad, por tanto, se convierte así en necesidad: solo si los seres humanos conocen sus límites naturales y sociales podrán llegar a ser libres para desarrollar todo su potencial.

Desde esta perspectiva, se consideraba a sí mismo como un pensador científico y quería convertir la política en una ciencia. Pero a pesar de que le gustaba pensar que su «filosofía entera se reduce a una perpetua serie de reconciliaciones», el método dialéctico que adoptaba no conseguía a menudo llegar a una solución satisfactoria para sus contradictorias ideas [2].

Proudhon se presentó muchas veces como un iconoclasta aislado y excéntrico. En 1848, escribía: «Mi cuerpo está físicamente entre la gente, pero mi mente está en otra parte. Mi pensamiento me ha llevado hasta el punto en que no tengo casi nada en común con mis contemporáneos en cuanto a las ideas». Le gustaba pensarse como un *excomulgado de la época* y estaba orgulloso de no pertenecer a ninguna secta o partido [3]. El hecho es que esto fue más una pose que una sincera impresión.

Después de la publicación de *¿Qué es la propiedad?*, en 1840, empezó a ejercer una considerable influencia. Marx la aclamó como una «obra penetrante» y la llamó «el primer examen decisivo, vigoroso y científico de la propiedad» [4]. Empezó entonces a rondar por la imaginación de la burguesía francesa como *L'homme de la terreur* que encarnaba todos los peligros de la revolución proletaria.

A medida que el movimiento obrero francés comenzó a desarrollarse, su influencia creció considerablemente. Sus ideas dominaron los sectores de la clase obrera francesa que ayudaron a formar la Primera Internacional y el mayor grupo de la Comuna de París de 1871 fueron los proudhonianos. Después de la ruptura de Bakunin con Marx, que marcó la separación de los caminos de libertarios y socialistas de Estado, el órgano del primer grupo anarquista militante asentado en Suiza aseguraba: «La anarquía no es un invento de Bakunin; Proudhon es el padre real del anarquismo» [5]. El propio Bakunin fue el primero en admitir que «Proudhon es el maestro de todos nosotros» [6]. Su énfasis en la lucha económica antes que en la política y su llamada a la clase trabajadora para que se emancipase por sí misma también le convierten en el padre del anarcosindicalismo. Los discípulos de Proudhon no solo fundaron la Confederación General del Trabajo, el movimiento sindicalista de Francia; Fernand Pelloutier y su Federación de Bolsas de

Trabajo trataron de educar a la clase obrera en las ideas mutualistas tal y como las había trazado aquel.

La influencia de Proudhon no se redujo a Francia. Durante 1870, sus ideas inspiraron a Pi i Margall y los federalistas de España y a los *narodniks* en Rusia. El gran socialista ruso Alexander Herzen se convirtió en su amigo íntimo. Tolstoi quedó impactado por sus ideas sobre la propiedad y el gobierno, le buscó y tomó prestado el título del francés, *Guerra y paz*, para su gran novela. En Alemania, tuvo gran influencia entre el movimiento socialista inicial; en la década de 1840, Lassalle fue considerado como la mayor esperanza para el proudhonismo en el país. En Estados Unidos, sus puntos de vista fueron ampliamente difundidos, especialmente por Charles Dana, de la granja fourierista de Brook y por William B. Greene. Benjamín R. Tucker —siempre un proudhoniano sin saberlo— asumió la sentencia de Proudhon «la Libertad no es la hija, sino la madre del Orden». En Gran Bretaña, sus ideas impregnaron el movimiento socialista anterior a la Primera Guerra Mundial e incluso la versión de G. D. H. Cole del socialismo gremial se parecía mucho a sus propuestas [7].

En el siglo XX, Proudhon se ha mantenido tan polémico como siempre. Su intento de descubrir las leyes que gobiernan la sociedad le han hecho conseguir la reputación de ser uno de los padres fundadores de la sociología. Sus ideas han sido adoptadas por escritores socialistas para aplicarlas al desarrollo de los países en el *Tercer Mundo* [8]. También las han acogido los nacionalistas en su defensa de los pequeños propietarios y de los intereses franceses. No solo ha sido aclamado como uno de los «maestros de la contrarrevolución del siglo XIX», sino como «un precedente del fascismo» [9]. Sin embargo, sigue siendo más recordado por ser el padre del movimiento anarquista histórico.

Proudhon fue hijo de un fabricante de toneles y de objetos de cobre en Besançon, en la región del Franco Condado, cerca de la frontera con Suiza. Su familia había estado formada durante generaciones por robustos e independientes campesinos de las regiones montañosas y él se jactaba de que estaba moldeado con la «piedra caliza pura del Jura» [10]. Rememoraba su primera infancia como una edad de oro perdida. De los cinco a los diez años pasó gran parte de su tiempo en la granja familiar en el campo, una vida que dotó de una base realista a su pensamiento. Esto probablemente influyó en su fiero individualismo, el cual le llevó más tarde a declarar: «Quienquiera que ponga su mano sobre mí para gobernarme es un usurpador y un tirano y le declaro mi enemigo» [11]. También puede haber fomentado las actitudes puritanas y patriarcales que le hicieron insistir en la castidad y en ver a las mujeres principalmente como siervas. Lo que es cierto es que la experiencia de crecer en el campo lo mantuvo arraigado a la tierra y le impregnó de por vida de una potente mística de esta. También fomentó una sensibilidad ecológica que le llevó a lamentar más tarde la pérdida de «el sentimiento profundo de la naturaleza» que solo la vida del campo puede dar:

> A los hombres ya no les gusta el suelo. Los terratenientes lo venden, lo arriendan, lo dividen en lotes, lo prostituyen, negocian con él y lo tratan como objeto de especulación. Los agricultores lo torturan, lo violan y lo agotan en su impaciente deseo de ganancias. Nunca llegan a ser uno con él. [12]

A la edad de doce años, el joven Pierre-Joseph comenzó a trabajar como aprendiz de tonelero en el negocio de su padre en Besançon. Sin embargo, se las arregló para conseguir una beca para el Colegio de Besançon, la mejor escuela de la ciudad, con buena reputación académica. Desgraciadamente, su padre, mejor elaborando cerveza que

haciendo negocios, se declaró en bancarrota cuando Pierre-Joseph tenía dieciocho años. Tuvo que abandonar la escuela y ganarse la vida; en 1827 decidió convertirse en aprendiz de impresor. Su posterior experiencia como artesano le dio una visión independiente de la sociedad, mientras que el control personal que podía ejercer sobre su trabajo destacaba por contraste con la enajenación del nuevo sistema de fábrica. También tuvo tiempo y espacio para continuar sus estudios. En 1828 no solo había desarrollado un nuevo proceso tipográfico, también había publicado un ensayo sobre la gramática general.

El taller de Proudhon imprimía las publicaciones de la diócesis local, que inspiraron sus propias especulaciones religiosas. No contento con leer las pruebas y preparar los escritos de otros, comenzó a escribir su propia obra. Contribuyó a una edición de las notas de la Biblia en hebreo (aprendiendo el idioma en este proceso) y más tarde escribió una enciclopedia católica. La Biblia se convirtió en el principal argumento para sus ideas socialistas. Sin embargo, sus amplios conocimientos de la doctrina cristiana no le llevaron a profundizar en su fe, sino que tuvieron el efecto contrario, haciéndole incondicionalmente anticlerical. Pasó a rechazar el gobierno providencial de Dios y a la conclusión de que «Dios es la tiranía y la pobreza. Dios es el mal» [13].

Más importante para su desarrollo posterior fue que entró en contacto con los socialistas locales, incluyendo su paisano Charles Fourier, quien rechazaba la civilización existente, con sus códigos morales represivos. Incluso supervisó la impresión de la mayor obra de Fourier, *El nuevo mundo industrial y societario* (1829), donde explicaba de forma clara sus ideas sobre economía. Fourier también abogaba por una sociedad de comunidades ideales o *falansterios*, destinada «a llevar a la raza humana a la opulencia, los placeres sensuales y la unidad global» [14]. Fourier sostenía que si los seres humanos estaban en sintonía con

la *Armonía Universal*, tendrían libertad para satisfacer sus pasiones, recuperar su salud mental y vivir sin delincuencia. Proudhon reconocía que quedó cautivado de este *genio extraño* durante seis semanas enteras y que quedó impresionado por su creencia en la justicia inmanente, aunque encontró sus falansterios demasiado utópicos y su celebración del amor libre de mal gusto.

Decidido a actuar por su cuenta, abandonó Besançon y pasó varios años como trabajador itinerante vagando por toda Francia de ciudad en ciudad, encontrando trabajo donde podía. Sus viajes lo llevaron a Lyon, donde entró en contacto con los trabajadores que defendían los talleres cooperativos y a París, a la cual detestaba. Su periplo por Francia le demostró la observación de Alexis de Tocqueville de que la autoridad en Francia en ese momento consistía en «un solo poder central que controla la administración a lo largo del país por medio de reglas rígidas que cubren cada detalle administrativo» [15].

Finalmente, regresó a Besançon, donde se convirtió en socio en una pequeña empresa de impresión. Pero no estaba satisfecho con la idea de vivir una vida oscura como impresor de provincias; así no podría convertirse en un estudioso al servicio de la clase obrera. En 1838 solicitó una beca a la Academia de Besançon para continuar sus estudios, declarando ser «nacido y criado en la clase trabajadora y perteneciente a la misma en cuerpo y alma, en modales y en comunidad de intereses y aspiraciones» [16]. Haciéndose eco del último testamento de Henri de Saint Simon, afirmó que quería mejorar «el estado físico, moral e intelectual de la clase más numerosa y pobre» [17]. Ganó la beca, así como un premio por un ensayo sobre la observancia del domingo. El héroe del ensayo es Moisés, fundador del Sabbath (descanso semanal). A Proudhon se le representa como un gran científico social por haber sentado las bases de una sociedad basada en el derecho *natural* y por

descubrir, no inventar, un código de leyes. Fue un logro que quería desarrollar para elaborar normas morales humanas para vivir en igualdad y justicia.

Proudhon dedicó su siguiente obra, *¿Qué es la propiedad? Primera Memoria* (1840), a los respetuosos y burgueses miembros de la Academia de Besançon. Estos quedaron profundamente conmocionados cuando leyeron que el contenido de la obra cuestionaba los dos pilares de sus privilegios: la propiedad y el gobierno. No es de extrañar que insistieran en que se retirase la dedicatoria. Como el oscuro autor recordaría, después de un largo, detallado y, sobre todo, imparcial análisis, había llegado a la sorprendente conclusión de que «la propiedad es, desde cualquier ángulo que se mire y desde cualquier principio al que se la refiera, una noción contradictoria. Como negar la propiedad significa negar la autoridad, deduje inmediatamente que desde mi definición se llega al no menos paradójico corolario de que la forma de gobierno verdadera es la anarquía» [18].

Respondió a su propia pregunta, «¿qué es la propiedad?», con una atrevida paradoja: «Es un robo». Este se convirtió en su lema más famoso y sus implicaciones resuenan todavía. Pero a pesar de que el autor afirmaba que este principio le llegó como una revelación y que era su más preciado pensamiento, Morelly había expresado una idea similar en el siglo pasado y Brissot había sido el primero en declararla durante la Revolución Francesa. De hecho, Proudhon tenía una visión muy específica de la propiedad y su lema no era tan revolucionario como podría parecer. Stirner se apresuró a señalar que el concepto de «robo» solo puede ser posible si se admite la validez previa del concepto de «propiedad» [19]. Proudhon no atacó a la propiedad privada como tal. De hecho, en el mismo trabajo llamó a los comunistas que querían colectivizarla enemigos de la libertad. Se opuso principalmente a

los grandes propietarios, que se apropiaban del trabajo de los demás en forma de ingresos y reclamaban los derechos de Aubaine[2]. En esta etapa estaba a favor de la propiedad, siempre que significara la *posesión*, con los privilegios de la propiedad restringidos al usufructo o a los beneficios derivados del mismo.

En *¿Qué es la propiedad?*, no solo arrojó un guante a los capitalistas, sino también a sus contemporáneos socialistas. Atacó con vehemencia al comunismo como opresión y servidumbre. Al hombre, a su juicio, le gusta elegir su propio trabajo, mientras que el sistema comunista «parte del principio de que el individuo está enteramente subordinado a la colectividad» [20]. Por lo tanto, violaría los principios de igualdad y de conciencia autónoma que fueron tan apreciados por Proudhon.

¿Hay alguna alternativa entre la espada y la pared de la acumulación de propiedad y el comunismo? ¿Puede existir una sociedad sin capital ni gobierno y sin un Estado comunista? Él creía haber descubierto la respuesta. Estaba convencido de que la autoridad de unos hombres sobre otros era inversamente proporcional a su desarrollo intelectual. En su ideal de sociedad, consideraba que la fuerza y la astucia estarían limitadas por la influencia de la justicia y que en el futuro desaparecerían finalmente con el triunfo de la igualdad. Concluyó:

> La propiedad y sus derechos han ido decayendo desde que comenzó el mundo. Igual que el hombre busca la justicia en la igualdad, la sociedad busca orden en la anarquía. La anarquía, que es la ausencia de legislador o soberano. Esta es la forma de gobierno de la que estamos más cerca cada día.[21]

Como él mismo reconoció en una nota a pie de página, era plenamente consciente de que el significado que habitualmente se da a la palabra «anarquía» es «ausencia de principios, ausencia de leyes» y

2. [N.del T.] Derecho de heredar los bienes de un extranjero que viviera en París .

se había convertido en sinónimo de desorden [22]. Escapó deliberadamente de esta concepción para afirmar la aparente paradoja de que «anarquía es orden», mostrando que el gobierno autoritario y la desigual distribución de la riqueza son las principales causas del desorden y el caos en la sociedad. De esta manera, se convirtió en el padre del movimiento anarquista histórico.

¿Qué es la propiedad? sufrió la amenaza de prohibición, pero el Ministerio de Justicia decidió finalmente que era demasiado académico para ser peligroso. Sin inmutarse, el autor continuó con su bombardeo estridente con un nuevo libro titulado *Advertencia a los propietarios* (1842). Pidió la igualdad económica e insistió en que los genios y los hombres de talento deberían aceptarla con elegancia. Esta vez fue procesado, pero resultó absuelto por un jurado que, de nuevo, pensó que el trabajo era demasiado complicado para que la gente común lo entendiera.

En su deseo de descubrir las leyes fundamentales de la sociedad, volvió a la filosofía y su siguiente obra importante fue *La creación del orden en la humanidad* (1843). Su punto de partida es similar al de Lao Tse y Hegel: si bien no podemos penetrar en la esencia del universo, podemos observar que está en un estado de flujo. Este movimiento constante en la naturaleza y en la sociedad toma la forma de una *serie dialéctica*, que opera a través de la reconciliación de fuerzas opuestas. Sin embargo, Proudhon se esforzó en recalcar que no estaba ofreciendo una interpretación idealista del mundo en el que las criaturas son solo ideas. De acuerdo con lo que él llamaba su «teoría ideo-realista», *la realidad del ser* aumenta progresivamente desde el mundo de los minerales a través de los reinos vegetal y animal, hasta el hombre. Alcanza su pico más alto en la sociedad humana, que es «la organización más libre y menos tolerante con la arbitrariedad de quienes la gobiernan».

Aunque destacó que «el hombre está destinado a vivir sin religión», argumentaba que la ley moral seguiría siendo eterna y absoluta una vez su caparazón religioso se hubiera eliminado [23].

Proudhon comenzó además a desarrollar su visión de la historia. Sostuvo que un estudio científico de la historia debe basarse en la influencia del trabajo en la sociedad. Pero al tiempo que reconoció que todos los eventos dependen de leyes generales inherentes a la naturaleza y al hombre, afirmó que no hay inevitabilidad en los eventos particulares, que «pueden variar infinitamente, según la voluntad del individuo que haga que sucedan». Por tanto, los hechos principales están dispuestos en una secuencia causal, pero la historia tiene poco valor predictivo. Así, aunque el progreso a largo plazo es inevitable, hay espacio para la voluntad humana, la reflexión y el ingenio: «Debemos trabajar sobre nosotros mismos si queremos influir en el destino del mundo» [24].

En el invierno de 1844-45 se fue a París para escribir su próximo gran ataque contra el gobierno y la propiedad. En el Barrio Latino conoció a muchos exiliados políticos, incluidos Marx, Herzen y Bakunin, que buscó la amistad del notorio autor de *¿Qué es la propiedad?* En sus buhardillas y cafés, discutieron apasionadamente sobre la filosofía hegeliana y las tácticas revolucionarias. Bakunin y Herzen se hicieron amigos de Proudhon para siempre. Bakunin desarrolló sus ideas y las extendió entre el creciente movimiento anarquista internacional, mientras que Herzen las sembró en el campo del populismo ruso.

Con Marx, las relaciones fueron más problemáticas. Al principio, Marx dio la bienvenida a *¿Qué es la propiedad?* y él y Proudhon tuvieron relaciones amistosas durante un tiempo en París. De hecho, Marx afirmó más tarde que había iniciado al francés en Hegel. Engels escribió también que los escritos de Proudhon provocaban en él «el mayor

de los respetos» [25]. Marx trató de unirle a su grupo internacional comunista, pero Proudhon se desencantó rápidamente de la personalidad doctrinaria y dominante de Marx y de su comunismo autoritario. Su inconexa correspondencia terminó cuando Proudhon manifestó su acuerdo en buscar las leyes de la sociedad, pero insistió en que:

> Por el amor de Dios, ahora que hemos demolido todos los dogmas a priori, no piense que llegue el turno de que adoctrinemos a la gente. Aplaudo de todo corazón su idea de traer todos los matices del pensamiento a la luz. Déjenos tener una polémica buena y honesta. Demos al mundo un ejemplo de clara y sabia tolerancia, no instiguemos una nueva intolerancia solo por ser líderes de un movimiento. No nos propongamos como apóstoles de una nueva religión, aunque sea la religión de la lógica o de la razón. [26]

Sin duda, enojado por la acusación implícita de Proudhon de intolerancia, Marx optó por no responder a la carta. En cambio, cuando apareció la siguiente obra, *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria*, en 1846, Marx aprovechó la oportunidad para atacar al autor con todo detalle. Escribió poco después de leer el libro que se trataba de un «trabajo sin forma y pretencioso», señalando su «hegelianismo débil» y la «falsa hipótesis de una razón universal» [27]. En su respuesta más elaborada, *Miseria de la filosofía*, Marx insistió en retratar a Proudhon como un idealista pequeñoburgués que no era capaz de reconocer que la naturaleza humana no es una esencia inmutable, sino un producto de la historia. Su principal argumento era que el sistema económico individualista proudhoniano le hacía ver a la humanidad como un *producto estático* final [28]. A partir de ese momento, Marx se refiere invariablemente al francés en sus escritos como «socialista burgués» o como un socialista «del pequeño campesinado y de los artesanos» [29]. Parece que Marx, o simplemente no entendió el libro, o lo tergiversó deliberadamente.

Proudhon estaba furioso. Consideró la posibilidad de escribir una respuesta durante un tiempo, pero se contentó con una nota en su diario (23 de septiembre de 1847) diciendo «¡Marx es la tenia del socialismo!». La separación de sus caminos marcó el principio de la división entre los socialistas libertarios y los autoritarios, que llegaría a su punto crítico en la disputa entre Marx y Bakunin en la I Internacional. Marx siguió atacando a Proudhon por defender la colaboración de clases y proscribir la actividad sindical y parlamentaria y nunca podría perdonarle el que la clase obrera francesa adoptase las ideas proudhonianas y no las suyas.

Los dos grandes tomos de *Sistema de las contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* se publicaron en 1846. Como Marx observó, estaban llenos de dialéctica *subhegeliana* y el mismo Proudhon admitió tiempo después que en esa etapa de su vida estaba intoxicado por la dialéctica [30]. En *De la creación del orden en la humanidad* (1843), ya había adoptado de Fourier la noción de «ley serial» del desarrollo de la naturaleza y de la sociedad, que llamó la «dialéctica serial». En las *Contradicciones económicas* adoptó el término kantiano de «antinomia» para expresar la dialéctica de Hegel: «La teoría de antinomias —escribió— es a la vez la representación y la base de toda actividad de las instituciones y de las costumbres» [31]. Al asumir que las leyes del desarrollo se aplicaban tanto al mundo material como a la sociedad humana, esperaba que la política y la economía se convirtieran en una ciencia. En la práctica, sin embargo, su uso de la dialéctica era invariablemente rígido y mecánico y Marx observó con razón que sus antinomias eran presentadas como entidades mutuamente excluyentes. A Proudhon le vino bien para afirmar: «Toda mi filosofía se reduce a una perpetua serie de reconciliaciones», pero en las *Contradicciones*

económicas no pudo llegar a una síntesis satisfactoria, argumentando, por ejemplo, que la propiedad es *libertad*, así como *robo* [32].

Fue en este libro en el que Proudhon declaró que «Dios es el mal» y que «mientras los hombres se inclinen ante los altares, la humanidad seguirá condenada, esclava de reyes y sacerdotes» [33]. Asimismo, continuó con su ataque al gobierno y a la propiedad. Criticó todas las formas de política democrática: aunque mejor que una autocracia, el gobierno constitucional tiende a ser inestable y puede convertirse en un instrumento de dominación burguesa o degenerar en dictadura. Incluso la democracia directa es inaceptable, pues a menudo impide a los sujetos llevar a cabo sus propias decisiones; en ocasiones, puede ser peor que una autocracia, ya que confiere legitimidad a la opresión de los ciudadanos. Respecto al comunismo, era particularmente desdeñoso:

> Los comunistas, en general, viven en una extraña ilusión: fanáticos del poder del Estado, afirman que pueden utilizar la autoridad del mismo para garantizar, tomando medidas de compensación, el bienestar de los trabajadores que crearon la riqueza colectiva. Como si el individuo hubiera comenzado a existir después de la sociedad y no la sociedad después del individuo. [34]

No es sorprendente que las *Contradicciones económicas* le trajeran una mayor notoriedad y la hostilidad de la derecha y de la izquierda.

La parte positiva fue que en esta obra elaboró su sistema económico del mutualismo. Este fue pensado para ser una «síntesis de las nociones de la propiedad privada y la propiedad colectiva» y para evitar los abusos de ambos [35]. En lugar del *laissez-faire* y del control del Estado, presentó una economía *natural* basada en el trabajo y en la igualdad, una especie de socialismo fundamentado en el intercambio y el crédito.

Aceptando la teoría del valor-trabajo, argumentó que los trabajadores deberían formar asociaciones para el intercambio de los productos de su trabajo, cuyo valor se calcularía por la cantidad de tiempo de trabajo necesario usado.

Más tarde describiría su sistema de mutualismo como la «antigua ley del Talión, ojo por ojo, diente por diente, vida por vida» aplicada a las tareas del trabajo y la fraternidad. Los propios trabajadores controlarían sus propios medios de producción. Formarían pequeñas y grandes asociaciones, especialmente en las manufacturas y las industrias extractivas. El mutualismo, como organización, iría desarrollándose y sustituyendo al sistema político y al Estado hasta extinguirlo. En este sistema «el obrero ya no es un siervo del Estado, rodeado por el océano de la comunidad. Es un hombre libre, su verdadero maestro, que actúa por su propia iniciativa y es personalmente responsable» [36]. Como la gente alcanzaría un nivel general común, la armonía prevalecería.

No sería, sin embargo, un estado de completa igualdad, pues los más laboriosos serían más recompensados que los perezosos. Proudhon tenía una fuerte vena de puritanismo que le hacía ver la ociosidad como un vicio y el trabajo como algo con valor en sí mismo. «No es bueno para el hombre vivir en la facilidad», decía. También elogió la pobreza, por ser limpia y saludable: «La glorificación de la pobreza en los Evangelios es la mayor verdad que Cristo predicó jamás entre los hombres» [37]. El aspecto positivo de la frugalidad de Proudhon es la afirmación de que si los hombres limitan sus necesidades, y él vivió una vida sencilla, la naturaleza proporcionaría suficiente para todos. Sin embargo, no condenó el lujo excesivo. No creía que la abundancia pudiera permitir la posibilidad de que la riqueza consumiera más bienes y servicios de los disponibles, sino que estaba dispuesto a admitir tal riqueza en su sistema mutualista si era capaz de desarrollarse honradamente.

No pasó mucho tiempo antes de que tuviera oportunidad de poner sus ideas en práctica. Se había mudado a vivir a París en 1847 y un año después la revolución estalló y la monarquía de Luis Felipe fue derrocada. Preocupado, porque se trataba de una «revolución sin ideas», se lanzó a la lucha. Habló en muchos de los clubes populares y en febrero 1848 se encargó de publicar *El Representante del Pueblo*,[3] que aumentó su tirada a 40.000 ejemplares. Cerrado por la censura, fue resucitado tres veces bajo diferentes nombres.

En su *Diario del Pueblo*, publicó en noviembre de 1848 un manifiesto mutualista que anticipaba aspectos de la autogestión de la industria moderna. Frente a la defensa de la propiedad y la familia, pidió «la libre disposición de los frutos del trabajo, la propiedad sin usura». Sobre todo, insistió: «Queremos la libertad ilimitada del hombre y del ciudadano, solo limitada por el respeto a la libertad de los otros: libertad de asociación, libertad de asamblea, libertad de religión, libertad de prensa, libertad de pensamiento y de expresión, libertad de trabajo, comercio e industria, la libertad de la educación, en una palabra, libertad absoluta» [38].

También hizo una breve incursión en la política parlamentaria en aquel momento. Fue elegido miembro de la Asamblea Nacional por el departamento del Sena en junio de 1848 y en las elecciones presidenciales de otoño apoyó al candidato de la izquierda Raspail. En consonancia con sus principios, votó en contra de la nueva Constitución de la Segunda República, simplemente porque era una Constitución, lo que impediría seguir progresando. Trató de plantear la cuestión social antes que las cuestiones políticas, pidiendo una moratoria parcial de las deudas y de los alquileres. Todo era parte de su plan para la reducción de la propiedad a la posesión sin los ingresos derivados de aquella. La

3. Publicación en forma de periódico.

propuesta, sin embargo, causó un alboroto en la asamblea. No solo les dijo a los diputados que «en caso de negativa nosotros procederemos a su liquidación sin vosotros», sino que cuando se le preguntó qué quería decir con «nosotros», declaró: «Cuando digo *nosotros*, me identifico con el proletariado y cuando digo *vosotros*, os identifico con la clase burguesa» [39]. «Es la guerra social», gritaron los diputados horrorizados y votaron en contra de su moción por 691 a 2.

Su experiencia parlamentaria no fue feliz y solo confirmó su creencia de que la reforma económica era más importante que el cambio político. «El sufragio universal —se dio cuenta— es la contrarrevolución». Elegido solamente quince días antes de la insurrección de junio, fue incapaz de anticiparla. Como escribió de este momento:

> Tan pronto como puse un pie en el Sinaí parlamentario, dejé de estar en contacto con las masas porque estaba absorto por mi trabajo legislativo, que me hacía perder totalmente de vista el actual signo de los acontecimientos... Hay que haber vivido en el aislamiento que se llama Asamblea Nacional para darse cuenta de cómo los hombres que están en la más completa ignorancia del estado del país son casi siempre los que lo representan... El miedo a la gente es la enfermedad de todos los que pertenecen a la autoridad; las personas, para los que están en poder, son el enemigo. [40]

Después de haberse dado cuenta de la imposibilidad de lograr un cambio fundamental a través del parlamento, intentó crear un Banco del Pueblo con créditos libres para mostrar el camino de una transformación mutualista de la economía. Su negocio debía limitarse al intercambio de productos básicos por una suma equivalente de dinero y a los préstamos sin interés. Los valores de las mercancías estarían basados en la suma del trabajo y el gasto implicado en su producción. Era claramente una estrategia para el cambio consensuada, porque saldrían más beneficiados los pequeños empresarios y los trabajadores, que compar-

tían los mismos intereses. Además, no afectaría a la fuerza motriz del capitalismo, para un Proudhon que seguía creyendo que la competencia era «la sal del intercambio, la sal del trabajo. Para suprimir la competencia hay que suprimir la libertad en sí misma» [41]. La eficacia del Banco Popular nunca fue puesta a prueba pues, aunque logró veintisiete mil miembros, se derrumbó en un año.

Apenas tuvo tiempo para hacer experimentos audaces. A la severa represión siguió el exitoso golpe de Estado de Luis Napoleón en diciembre de 1848. El mismo Proudhon fue detenido en enero por atacar al usurpador y fue condenado a tres años de prisión. Al principio huyó a Bélgica, pero regresó a París en junio de 1849 y se entregó. Afortunadamente, el régimen penitenciario era ligero: se le permitieron libros, visitantes y la comida que le gustaba y podía salir en libertad condicional un día a la semana. Incluso podía ver a su nueva esposa y engendró una hija, la primera de tres, que se convirtieron en la alegría de su vida. El matrimonio había sido una oferta singular. Mientras se preocupaba por el fracaso de su banco y el colapso de sus esperanzas revolucionarias, el soltero de cuarenta y un años tuvo noticias de una joven sencilla de la calle. En seguida hizo preguntas sobre ella y luego le pidió que se casara con él, explicando que él quería una «chica trabajadora, sencilla, llena de gracia, ingenua, dedicada a su trabajo y sus deberes». Era un asunto totalmente racional y, como escribió a su hermano: «Estoy tomando una esposa extraída de la materia prima de mi pobre existencia» [42].

No permaneció inactivo en la cárcel. Escribió sobre la revolución de 1848, sobre el libre crédito y recopiló sus *Confesiones de un revolucionario* (1849). Este último libro era un repaso colorido y animado de su vida y de sus puntos de vista. Aprovechó la oportunidad para reiterar su convicción de que «No admitimos el gobierno del hombre

por el hombre más que la explotación del hombre por el hombre». También reafirmó su espinoso sentido de la independencia: «Quienquiera que ponga su mano sobre mí para gobernarme es un usurpador y un tirano» [43].

Escribió un panfleto maquiavélico llamado *La revolución social demostrada por el golpe de Estado del dos de diciembre* (1852) en el que defendió la colaboración con Napoleón, con la esperanza de que iba a llevar a cabo una reforma económica. El gran flagelo de la propiedad, el gobierno y la jerarquía declaraba ahora: «El 2 de diciembre es la señal para una marcha hacia adelante en el camino revolucionario y... Luis Napoleón es su general» [44]. Fue una evidente mala interpretación del personaje de Napoleón y Proudhon vivió para lamentar esa aberración temporal, que estaba en desacuerdo con su anterior pensamiento y acción.

El autor extrajo las lecciones de la Revolución de 1848 en una de sus obras más importantes, *Idea general de la revolución en el siglo XIX* (1851). Hizo una enérgica defensa de la revolución como un permanente y continuo proceso regulado por las *leyes naturales* de la sociedad. «Toda mi fe —escribió— está contenida en la siguiente definición: La revolución es, en el orden de los hechos morales, un acto de justicia soberana procedente de la necesidad de las cosas. Como consecuencia, es una autojustificación y un crimen para cualquier hombre de Estado oponerse a ella» [45].

Volvió una vez más a condenar el poder del Estado, los perjuicios gubernamentales y la ley hecha por el hombre. Pocos pensadores anarquistas han ofrecido un análisis tan revelador. El Estado es un ser totalmente artificial, sin moralidad en absoluto. Se ha convertido en un monstruo cosificado, que solo posee deudas y bayonetas.

Rastreando los orígenes del Estado, lo encuentra en situación embrionaria en la familia patriarcal. Se deriva de la forma jerárquica en que los primeros hombres concibieron el orden, es decir, «como principio, la autoridad; como acción, el gobierno» [46]. Sigue a Rousseau en el argumento de que originalmente una minoría egoísta engañó a la mayoría en el pensamiento de que ese gobierno contribuía al bien general. A continuación, analizó profundamente la conciencia humana, en el sentido de que incluso los pensadores más audaces llegaron a verlo como un mal necesario.

No hay manera de mitigar sus defectos. El gobierno democrático es una contradicción, porque el pueblo nunca puede ser verdaderamente consultado o representado. No puede expresar el triunfo de los electores que votan por él y luego permanecen impotentes entre elecciones. Como escribió en un cuaderno, un gobierno representativo es «un abuso perpetuo de energía para beneficio de la casta reinante y los intereses de los representantes, en contra de los intereses de los representados» [47]. El sufragio universal es, pues, una lotería que asegura el triunfo de la mediocridad y de la tiranía sobre la mayoría. Concluye en una de sus más famosas diatribas:

> Ser gobernado significa ser observado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, regulado, inscrito, adoctrinado, sermoneado, controlado, medido, sopesado, censurado e instruido por hombres que no tienen el derecho, los conocimientos, ni la virtud necesarios para ello. Ser gobernado significa, con motivo de cada operación, transacción o movimiento, ser anotado, registrado, controlado, grabado, sellado, medido, evaluado, sopesado, apuntado, patentado, autorizado, licenciado, aprobado, aumentado, obstaculizado, reformado, reprendido y detenido.
>
> Es, bajo el pretexto de la utilidad pública y en nombre del interés general, ser puesto bajo contribución, engrillado, esquilado, estafado, monopolizado, desarraigado, agotado, embromado y robado para, a la más

> ligera resistencia, a la primera palabra de queja, ser reprimido, multado, difamado, fastidiado, puesto bajo precio, abatido, vencido, desarmado, restringido, encarcelado, tiroteado, maltratado, juzgado, condenado, desterrado, sacrificado, vendido, traicionado, y, para colmo de males, ridiculizado, burlado, ultrajado y deshonrado.
>
> ¡Ese es el gobierno, esa es su justicia y su moral! ... ¡Oh, personalidad humana! ¿Cómo puede ser que te hayas encogido bajo su dominio durante sesenta siglos? [48]

En cuanto a la ley, Proudhon comienza, como Rousseau, con el argumento de que nadie debe obedecer una ley a menos que la haya consentido él mismo. Si esto es así, las leyes en una democracia parlamentaria no pueden tener legitimidad, ya que los individuos no están directamente involucrados en su adopción: «La Ley se ha hecho sin mi participación, a pesar de mi desaprobación absoluta, a pesar del daño que me causa» [49]. A diferencia de Rousseau, sin embargo, rechaza la definición de libertad como la capacidad de cumplir con las leyes autoimpuestas. Si debe haber legislación, Proudhon argumenta de forma convincente que yo debería ser mi propio legislador y, si lo soy, no hay necesidad de hacer leyes para mí mismo. Toda ley, para Proudhon, es inevitablemente coercitiva y restringe la elección y acción del individuo; pone «una autoridad externa en lugar de la de los ciudadanos», que es una «inmanente, inalienable e intransferible autoridad» [50]. De hecho, en privado fue aún más lejos, al afirmar que «la organización de cualquier tipo es equivalente a la supresión de la libertad, en la medida en que las personas libres son afectadas» [51]. Además, rechazó el argumento común de que la ley y la virtud están interconectadas y de que la persona justa es la persona respetuosa de la ley. Hizo una clara distinción entre las leyes hechas por el hombre y las normas morales generales y, aunque aceptó estas últimas si son reconocidas

voluntariamente, condenó las primeras. Como escribió en sus *Confesiones* en aquel momento, «el verdadero juez para cada hombre es su propia conciencia, hecho que implica la sustitución de los sistemas de tribunales y las leyes por un sistema de obligaciones y contratos personales; es decir, la abolición de las instituciones jurídicas» [52].

Concluyó que el gobierno no es necesario para mantener el orden, a pesar de la identificación popular entre «ley y orden». En primer lugar, no hay conexión lógica porque «el Orden es un género, el gobierno una especie» [53]. En segundo lugar, no existe una relación causal entre ambos, porque las normas políticas habitualmente fallan en controlar el conflicto social. De ello se desprende que el gobierno y la ley son males innecesarios y que deben ser eliminados. En un pasaje declaró lo que podría presentarse como un resumen de sus creencias anarquistas:

> La soberanía de la razón ha sido sustituida por la de la revelación; la noción de contrato subsiguiente por la de la coacción; la crítica económica revela que las instituciones políticas deben ser ya absorbidas por el organismo industrial: sin temor, concluimos que la fórmula revolucionaria no puede ser ya el gobierno directo o cualquier otro tipo de gobierno, sino que debe ser: no más gobierno. [54]

Proudhon deja claro que en lugar de la ley tendría que existir el contrato libre o el acuerdo voluntario, que considera que es la negación de la autoridad. Tal contrato no se basa en la justicia distributiva, o la distribución según las necesidades, sino en la justicia conmutativa, es decir, en el intercambio mutuo. Sería la forma de contrato en la que las partes se comprometerían a obligaciones mutuas y garantías recíprocas para el intercambio de bienes de igual valor. No estarían sujetas a ninguna autoridad exterior y no se impondrían obligaciones a las partes contratantes, excepto las derivadas «de su promesa personal de servi-

cio recíproco» [55]. Esto se convertiría en la base de su anarquismo de madurez.

Fue liberado de la prisión en 1852, pero el ambiente de represión bajo Napoleón III hizo casi imposible para los socialistas publicar sus ideas. En 1854, el prolífico e irreprimible autor confesó a regañadientes a un viejo amigo: «La carrera literaria está ahora cerrada, más o menos, para mí. Ningún impresor, ningún librero en París, se atrevería a publicar o vender nada mío... parece que la sociedad está realmente convencida de que soy su mayor enemigo, me ha excomulgado. *Terra et aqua interdictus sum*»[4] [56].

Pero estaba lejos de haber abandonado. Cuatro años más tarde, fue inspirado por un panfletista católico para escribir su obra ética más importante, *De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia* (1858). En ella, estableció los principios éticos que estaban implícitos en todas sus obras anteriores y aclaró su visión de la naturaleza del ser humano.

La naturaleza humana

Aunque, como Godwin, Proudhon, creía que los seres humanos son potencialmente racionales, progresistas y justos, Proudhon parte de una posición muy diferente. Para empezar, consideraba que la naturaleza humana es constante e inmutable. La primera característica de nuestra naturaleza es que somos individuos; la sociedad viene después del individuo, pero solo en abstracto el individuo puede ser considerado en un estado de aislamiento; es «una parte integral de la existencia colectiva» [57]. La sociedad es tan real como objeto como lo son los individuos que la componen. La colectividad o grupo, por lo tanto, es la condición fundamental de toda existencia y la sociedad, como el individuo, tiene la «fuerza, la voluntad y la conciencia de sí misma» [58].

4. [N. del T.] Me han prohibido el agua y la tierra.

Por lo tanto, fue más allá del enfoque atomista de Godwin y Stirner y argumentó que los individuos de un grupo crean una *fuerza colectiva* y una *razón colectiva* que van más allá de la suma de individuos, de fuerzas y de inteligencias que componen el propio grupo. También vio la familia como el agente de socialización más importante en la sociedad, la fuente de nuestra moral, sentimientos y capacidades sociales.

Nuestro bienestar social, sin embargo, no nos impide ser agresivos. Es nuestra agresividad la que da lugar a conflictos y guerras. De acuerdo con Proudhon, el hombre es naturalmente libre y egoísta. Es capaz de sacrificarse por amor y amistad, pero como norma persigue egoístamente su propio interés y placer [59]. El resultado es que, abandonado a sí mismo, inevitablemente trata de ganar poder sobre los demás.

Proudhon sugiere que los hombres primitivos buscaron un líder para evitar conflictos y crearon una jerarquía social. Esto llevó a la explotación de los débiles por el fuerte. La religión fue utilizada al principio para atenuar el conflicto social, pero resultó insuficiente y recibió el apoyo de la fuerza coercitiva del gobierno. Sin embargo, los drásticos remedios del gobierno para el conflicto se convirtieron con el tiempo en una causa adicional de su existencia: «El Gobierno era progresista cuando defendía la sociedad contra los salvajes. Ya no hay salvajes: hay solo trabajadores a los que el gobierno trata como salvajes» [60].

Gracias a nuestra racionalidad potencial, hay una manera de salir de este aparente callejón sin salida. Como escribió en sus *Confesiones*, «en la sociedad, así como en el individuo, la razón y la reflexión siempre triunfarán sobre el instinto y la espontaneidad. Este es el rasgo característico de nuestra especie y explica por qué progresamos. De ello se desprende que la Naturaleza en nosotros parece retirarse, mientras que la Razón pasa a primer plano» [61]. Como el hombre desarrolla sus

poderes de razonamiento y madura moralmente, es capaz de rebelarse contra la autoridad política y religiosa y llega a una etapa donde las restricciones artificiales del gobierno y de la ley pueden eliminarse. La liberación está al alcance.

Ética

En su ética, Proudhon rechazó la sanción de la Iglesia y el Estado. Por supuesto, se había despojado del catolicismo de su infancia y había llegado a la conclusión de que «Dios es el mal». Aunque la declaración supone la existencia de Dios y de su naturaleza moral, en realidad se había convertido en un convencido ateo. El hombre no puede invocar providencia alguna para asegurar el progreso; de hecho, «Cada paso en nuestro progreso representa una victoria más en la aniquilación de la Deidad» [62]. Pero no concluyó, como Stirner, que solo los seres humanos crean los valores morales. Se mantuvo firme en la idea de que la justicia es inmanente en el mundo e innata en la conciencia humana. Por lo tanto, podemos contar con una guía segura y una última norma en nuestros intentos para crear un mundo mejor. Es nuestro ser social, que nos hace capaces de tener moralidad:

> El hombre es una parte integral de la existencia colectiva y, como tal, es consciente tanto de su propia dignidad como de la de los demás. De esta forma, lleva dentro de sí los principios de un código moral que va más allá del individuo... Constituyen su esencia y la esencia de la propia sociedad. [63]

Al igual que Kant, basó su defensa de la bondad intrínseca del mundo y del hombre en una intuición a priori: «Hay cosas que juzgo buenas y loables a priori, aunque todavía no tengo una idea clara sobre ellas» [64]. Las proposiciones de que el universo se basa en las leyes de la justicia y de que la justicia está organizada de acuerdo con las

leyes del universo están, por tanto, presentes «en el alma humana no solo como ideas o conceptos, sino como emociones o sentimientos» [65]. Además, no creía que los valores intrínsecos tiendan a un fin, sino que son un fin en sí mismos.

Como Godwin, argumentó que cada individuo es el juez del bien y el mal y está «facultado para actuar como autoridad sobre sí mismo y todos los demás». Pero mientras que cada persona tiene el derecho a su juicio privado, solo hay un único bien inherente: la Justicia. Proudhon dedica largos pasajes entusiastas a este principio en mayúsculas; de hecho, después de haber derrocado audazmente al Dios cristiano, lo vuelve a introducir disfrazado de Justicia: «La justicia es el Dios supremo —nos dice— es Dios vivo» [66].

Esta *princesse idée*, como llama a la justicia, nunca queda claramente definida. A menudo se asocia con la igualdad, pero se parece más al respeto. Intenta definirla como: «El respeto, espontáneamente sentido y recíprocamente garantizado, de la dignidad humana, en toda persona y en toda circunstancia en que pudiera verse comprometida, y en cualquier riesgo al que su defensa pudiera exponernos» [67]. Sin embargo, incluso su definición no es del todo clara. En la práctica, Proudhon parece querer decir que debemos respetar a los demás como nos gustaría ser respetados si estuviéramos en su lugar, un principio que no es muy diferente de la regla de oro cristiana. En el campo social y económico, significa que todos los hombres deben recibir según su valor.

La Justicia para Proudhon supone, además, la obligación de respetar a los demás, simplemente como seres morales y defender su dignidad y libertad. No proviene de un sentimiento espontáneo de benevolencia, sino de un cálculo racional: el altruismo es «un sentimiento instintivo que es útil y loable cultivar, pero que, lejos de engendrar respeto y dig-

nidad, es estrictamente incompatible con estos» [68]. Pero esta postura le dejó frente a un problema ético básico.

Por un lado, parece que voy a ser el único juez de mis acciones y que otros deben respetar mi derecho de elegir y actuar como me parezca. Por otro lado, otros tienen el deber de asegurar que me comporto moralmente. La sociedad tiene sus «propias funciones, ajenas a nuestra individualidad, sus ideas se nos comunican, sus juicios no se parecen en absoluto a los nuestros y estarán en franca oposición a nuestros instintos» [69]. De ello se desprende que habrá un conflicto inevitable entre nuestra moralidad personal y las buenas costumbres de la sociedad. Proudhon no puede resolver esta ambivalencia central en su ética. A veces se celebra la tolerancia; sin embargo, también puede escribir: «La conformidad es justa y la desviación es reprobable» [70]. Este relativismo moral y cultural le lleva a defender prácticas como la esclavitud en una sociedad en la que esta estaba, en general, aceptada.

Su confusión teórica viene a la cabeza al final de *De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia*, donde se introduce la presión social o la opinión pública como el medio para lograr el triunfo de la virtud: «La sociedad [debería] utilizar sus potentes estímulos como conciencia colectiva para desarrollar el sentido moral de todos sus miembros». Trata de mitigar su tendencia irrespetuosa con el argumento de que, a diferencia de los decretos de Dios, de los gobernantes o de los científicos, que imponen desde fuera, la presión social solo puede funcionar si está interiorizada en el individuo como «una especie de mandamiento secreto de sí mismo para sí mismo» [71]. Pero este recurso no tiene ninguna conexión lógica con el resto de la teoría de Proudhon. También es falso, ya que toda presión social, por su propia naturaleza, debe ser una falta de respeto a la persona.

Para empeorar las cosas, en el inédito *Tratado sobre Economía Política* (1849-1855) Proudhon incluso contempla una banda secreta de vigilantes para imponer la opinión pública. Esta élite puritana se aseguraría de que se enseñara a la conciencia individual a identificarse con la conciencia social en aras de la supervivencia social. Los vigilantes se encargarían de la ejecución privada de los malvados, así como del castigo de la traición y del adulterio. El autor alcanza aquí su punto más bajo. En su libro publicado sobre la justicia, por fin rechaza la ejecución de la justicia por esos vigilantes privados, pero principalmente en la práctica y no en cuanto a sus motivos morales. Simplemente, sería demasiado difícil encontrar hombres lo suficientemente puros para llevar a cabo su tarea y su gobierno podría degenerar fácilmente en un reino de terror o de piadosa moralidad. El resultado es que nunca logró resolver con éxito en su ética la tensión entre el juicio público y la opinión privada y entre la autonomía moral y las convenciones sociales.

El ataque abierto a la Iglesia y al Estado en *De la Justicia en la Revolución y en la Iglesia* llevó una vez más a la persecución de su autor. Fue condenado a tres años de prisión, pero esta vez una retirada a tiempo era una victoria, así que se exilió en Bélgica, donde permaneció hasta que fue indultado en una amnistía en 1860. Regresó a Francia solo dos años más tarde, cuando la hostilidad de la población local le obligó a partir, después de escribir un artículo crítico sobre el nacionalismo.

Mientras vive en Bélgica, escribió *La guerra y la paz*, que iba a tener una influencia profunda en Tolstoi. La obra da testimonio de la naturaleza paradójica de la mente de Proudhon. A primera vista, glorifica la guerra hasta tal punto que el autor aparece como un apologista del derecho de la fuerza. Esto fue en parte debido a su temperamento belicoso, que le llevó a celebrar la lucha: «Actuar es luchar», declara

[72]. Pero el autor también creía que la guerra estaba arraigada en nuestro ser: «La guerra es divina, es decir, es primordial, esencial para la vida y para la producción de los hombres y de la sociedad. Está profundamente asentada en la conciencia humana y su idea abarca todas las relaciones humanas» [73]. La guerra es nada menos que «la base de nuestra historia, nuestra vida y nuestro entero ser»; sin ella, la humanidad estaría en un estado de «siesta permanente» [74]. De hecho, Proudhon va tan lejos como para representar la guerra como una revelación de ideales de justicia, ya que es un gran nivelador y elimina a los débiles. La guerra perdurará mientras la humanidad perdure.

A veces, ofrece una explicación psicológica de los conflictos humanos y sugiere que «nuestro apetito irascible nos empuja hacia la guerra» [75]. En otras ocasiones, da una explicación económica y argumenta que su causa principal es la pobreza. Pero también representa la guerra en términos lógicos como «la formulación abstracta de la dialéctica» [76]. En su análisis final, no es económicamente determinista como Marx, pues argumenta que la pobreza es esencialmente un hecho psicológico y ve la agresión como una parte innata de la inmutable naturaleza humana.

De esto no se sigue, sin embargo, que estemos condenados para siempre a una pesadilla *hobbesiana* de guerra de todos contra todos. Llega un momento en el desarrollo humano, de acuerdo con Proudhon, en que la guerra puede dar paso a la paz. De nuevo la razón proporciona la clave para salir del atolladero. En el curso de la historia las instituciones represivas realizan gradualmente la tarea de educar a la conciencia y la razón, por lo que los impulsos beligerantes pueden transformarse en creativos. Creía que se había llegado a esta etapa en la mitad del siglo XIX y que nadie podría comenzar una guerra de agresión sin ser sujeto a *sospecha de vileza*. Pero incluso este reconocimiento fue con-

tra corriente: «¡Dios me guarde de predicar las virtudes suaves y las alegrías de la paz con el prójimo!», exclamó [77]. Al igual que el Satán de Milton, parece reservar su mejor retórica para la guerra y no la paz.

En sus últimos años, continuó siendo un activo escritor, como siempre. Inspirado por su amigo Gustave Courbet, escribió un trabajo, *Sobre el principio del Arte* (1861), en el que consideró su misión social «mejorarnos, ayudarnos y salvarnos». También desarrolló una teoría realista del arte, pidiendo al artista trabajar a partir de la observación real. En una frase que recuerda la definición de Godwin de verdad y el título original de su novela *Caleb Williams*, Proudhon declara que no solo debemos comenzar por «ver las cosas como realmente son» [78], sino que la tarea del artista es la de presentarnos «como realmente somos». Irónicamente, esta doctrina se convirtió en la base del concepto soviético del realismo socialista en el arte, mientras que el anarquismo tuvo un impacto mucho más fuerte en los artistas de vanguardia en los movimientos dadaístas y surrealistas de principios del siglo XX.

Política

Deseoso de aclarar sus ideas sobre la organización social, escribió *El principio federativo* (1863). Allí reiteró que «el gobierno sobre la base de la libertad es el gobierno de cada hombre por sí mismo, que es la anarquía o autogobierno». Esto se logrará a través de los principios del federalismo y la descentralización. Su tratamiento del federalismo representa una de sus más importantes contribuciones a la teoría anarquista, y ha llegado a ser particularmente relevante hoy en día, cuando los imperios se rompen y las naciones forjan nuevas alianzas. Con el fin de resistir la tendencia del poder a acumular más poder, propuso que la sociedad se organizase en una federación de comunidades autónomas. Un contrato entre ellas, en forma de acuerdo explícito, podría discu-

tirse, adoptarse y modificarse a voluntad de las partes contratantes. De hecho, siguiendo la raíz latina de la palabra, llama a la federación «contrato político» [79].

La unidad fundamental de la sociedad seguiría siendo la comuna, en la que las asociaciones mutualistas de propiedad-posesión y los trabajadores independientes intercambiarían los productos de su trabajo y organizarían sus relaciones a través de contratos libres bilaterales y sobre la base de la igualdad de intercambio. La producción agrícola se basaría en la familia, aunque reconoció la posibilidad de que existiesen grandes y pequeñas asociaciones industriales de trabajo.

La sociedad, sin embargo, estaría de cualquier modo dispuesta de abajo hacia arriba. Las unidades más grandes dentro de la federación asumirían los poderes menores y las más pequeñas los poderes mayores. Los niveles más altos se subordinarían a los inferiores. Cada unidad de la sociedad sería soberana y tendría el derecho de separarse de la federación. Se enviarían delegados a la asamblea federal, mientras que los encargados de la autoridad federal serían revocables y la propia autoridad se terminaría tan pronto como se hubiese cumplido su tarea específica.

Proudhon sostenía que tal sistema federativo era todo lo contrario a la jerarquía o la administración centralizada y el gobierno. Sin embargo, queda claro que, con el fin de resolver las controversias, las partes tendrían que recurrir a la autoridad de un árbitro independiente. Para que el contrato político sea vinculante, el ciudadano debe abandonar cierto grado de libertad con el fin de alcanzar el objetivo para el que se haya celebrado el contrato, es decir, para garantizar que todos mantengan sus contratos. Aunque niega que dicha autoridad se convierta en un gobierno, y afirma que no es más que el agente de las partes contratantes, es difícil creer que no se transformaría en ello.

Por otra parte, Proudhon dificulta drásticamente el derecho de secesión de la federación al afirmar que, en las disputas sobre la interpretación y aplicación de los términos del contrato federativo, la mayoría tiene el derecho de obligar a la minoría a su cumplimiento. La autoridad levanta una vez más su fea cabeza en su esquema y vulnera seriamente la autonomía de cada miembro. Al argumentar que la autoridad y la libertad se presuponen la una a la otra, cruza el límite del anarquismo al liberalismo con su creencia en un Estado mínimo para asegurar que los contratos se mantengan. La amenaza de sanciones por parte de la autoridad federativa conseguiría también, probablemente, socavar los lazos autodeterminados de obligación entre los ciudadanos.

Según se fue haciendo mayor mostró signos de un creciente conservadurismo, especialmente en relación con la propiedad y el gobierno. Todavía aspiraba a ver una distribución justa de la propiedad en la que el trabajador recibiera el valor de su trabajo. En un trabajo *Teoría de la propiedad*, escrito entre 1863 y 1864, aclaró su posición anterior diciendo que él no estaba en contra de la propiedad privada de la riqueza en sí, sino solo contra la suma de abusos que podrían surgir de ella [80]. Identifica entonces la propiedad con la familia, la más sagrada de las instituciones y con ella defendió el derecho de herencia. Incluso muestra preferencias por la propiedad privada en su sentido absoluto e inalienable y no como *posesión*, ya que la considera el único poder que puede actuar como un contrapeso al Estado. Después de hacer la guerra contra los abusos de la propiedad durante la mayor parte de su vida, concluyó que tenía cualidades inherentes de gran valor. Por encima de todo, era «liberal, federalista, descentralizadora, republicana, igualitaria, progresista, justa» [81]. Como suprema ironía de su compleja vida, el hombre que una vez había declarado audazmente que «La propiedad

es un robo» vino a ver la propiedad privada como el mayor bastión contra la tiranía del Estado.

También tuvo dudas sobre la autoridad y el gobierno. Las había considerado, durante mucho tiempo, incompatibles con la dignidad y la libertad del hombre. En 1853, reiteró su fe política de 1840: «Soy anarquista, entendiendo por esta palabra la negación, o mejor, la insuficiencia, del principio de autoridad» [82]. Sin embargo, diez años más tarde comenzó a hablar sobre el *gobierno* de la anarquía, en lugar de la «unión del orden y la anarquía», como la forma más elevada de la sociedad:

> Ya he mencionado la ANARQUÍA, o el gobierno de cada hombre por sí mismo —o como dicen los ingleses, autogobierno— como un ejemplo de régimen liberal. Dado que la expresión «gobierno anárquico» es una contradicción en los términos, el sistema en sí parece ser imposible y la idea absurda: Sin embargo, es el lenguaje el que puede ser criticado. [83]

No solo había una cuestión lingüística en juego, sino también una conceptual. Proudhon mantiene ahora que lejos de ser incompatible con la autoridad, la libertad «asume una autoridad que negocia con ella, la restringe y la tolera» [84]. De ello se desprende que, en cualquier sociedad, incluso en la más liberal, hay un lugar reservado para la autoridad. Puesto que los dos principios contrarios de autoridad y libertad que subyacen en todas las formas de sociedad organizada no pueden solucionarse o eliminarse, el problema es encontrar un compromiso entre los dos. La nueva fórmula era «el equilibrio de la autoridad por la libertad, y viceversa» y ya no la destrucción de la primera con el fin de realizar la segunda [85].

De hecho, al final acepta la necesidad de algún tipo de gobierno mínimo. El gobierno central en su sociedad federal y mutualista no es simplemente un árbitro y ejecutor neutral, sino un iniciador. Al dejar la ejecución de las políticas a las autoridades locales, insiste en que «en

una sociedad libre, el papel del Estado es esencialmente el de legislar, iniciar, crear, inaugurar y poner en marcha». Lejos de extinguirse, las funciones del Estado como motor primario y director general nunca llegan a un final [86]. Sin embargo, a pesar de que acepta ahora la necesidad de gobierno y autoridad en un período de transición en su obra, todavía espera en privado un momento en que la autoridad política centralizada desaparezca, para ser sustituida por las instituciones federativas y por un modelo de vida basado en la comuna. Cuando los intereses individuales y colectivos se vuelven idénticos y toda limitación desaparece, se puede llegar a «un estado de total libertad o anarquía» en el que «las leyes de la sociedad funcionarán por sí mismas a través de la espontaneidad universal, y esta no tendrá que ser ordenada o controlada» [87].

Proudhon vio en el principio del federalismo una forma de superar las fronteras nacionales y esperaba que Europa se convirtiera en una confederación de federaciones. Sin embargo, su nacionalismo se tornó cada vez más estrecho y xenófobo. Le gustaba decir que su patriotismo no era exclusivo: nunca pondría la devoción hacia su país antes de que los derechos del hombre. Si tenía que elegir, estaba dispuesto a sacrificar su país por la justicia. Sin embargo, argumentó que una república federal siempre debía dar preferencia en todas las transacciones a sus ciudadanos sobre los extranjeros.

Además, comenzó a expresar una creencia casi mesiánica en el destino de su propio país, oponiéndose sistemáticamente a cualquier cosa que fuera hostil o extranjera a la «tierra sagrada de la Galia». Quería ver volver a Francia a su *naturaleza original*, liberada de una vez por todas de las creencias y las instituciones extranjeras: «Nuestra raza ha sido por mucho tiempo objeto de la influencia de griegos, romanos, bárbaros, judíos e ingleses» [88]. Para Proudhon, Francia se había con-

vertido en la máxima expresión de la idea revolucionaria y juzgaba los asuntos exteriores desde la perspectiva de sus intereses.

Como resultado, se opuso a los movimientos nacionalistas en Polonia y Hungría. En *La federación y la unidad de Italia* (1862), también criticó el intento por parte del «jacobino Mazzini» de crear una nación centralizada dado que temía que una unión fuerte en Italia pondría en peligro el papel de Francia como un importante poder católico. Esto le inclinó aún más a defender el apoyo de Napoleón al Papa contra Garibaldi y el rey de Cerdeña. Es fácil ver por qué los tempranos escritores nacionalistas franceses de este siglo buscaron inspiración en Proudhon.

Estos puntos de vista no fueron una aberración temporal por parte de Proudhon. Había aspectos de su pensamiento que eran reaccionarios desde el principio. Esto es más evidente en su doctrina de la igualdad.

La definición de Proudhon de la justicia estaba tan estrechamente vinculada con el principio de igualdad en su vocabulario que casi parecen términos intercambiables. Insistió en que la igualdad es una ley de la naturaleza: los hombres nacen iguales y la sociedad se va moviendo hacia una igualdad de talentos y conocimientos. Las desigualdades existentes no son, por tanto, más que el resultado de las costumbres sociales y la educación. Creía que la jerarquía es uno de los más poderosos instrumentos de opresión y reanudó la batalla de Rousseau contra la deferencia que se hizo hacia aquellos que tenían la riqueza, el poder y el prestigio. La jerarquía no da solo como resultado la explotación, su deferencia engendra «gratificaciones especiales, privilegios, exenciones, favores, excepciones, todas las violaciones de la justicia» [89]. De esto se concluye, para él, que la igualdad es una condición necesaria para la libertad.

Proudhon creía que la Revolución de 1789 había declarado los principios de Igualdad y de Libertad en el ámbito político; en la mitad

del siglo siguiente, había llegado el momento de hacerla extensiva a la esfera económica. Su fuerte adhesión al principio de igualdad le hizo basar su esquema del mutualismo en el intercambio equivalente de bienes iguales y de servicios en un modelo de justicia conmutativa, no distributiva. De hecho, se opuso al principio socialista propugnado por Louis Blanc y Etienne Cabet de la justicia distributiva según las necesidades de cada cual, ya que conservaba un grado de desigualdad. Sin embargo, para todos estos nobles sentimientos, hubo desde el principio un agujero evidente en la doctrina de igualdad de Proudhon. Al igual que los abogados de la Revolución Francesa con sus derechos, los de Proudhon solo se aplicaban a la Europa de los varones. Como se podía adivinar por su actitud hacia su esposa, consideraba a las mujeres innatamente inferiores a los hombres, tanto en la inteligencia como en la virtud. Pocos hombres han sido tan categóricos en su concepción de la supremacía masculina: «El ser completo... es el macho. Hembra es un diminutivo de hombre» [90]. Insistió en declarar que la mujer era un término medio entre el hombre y el resto del reino animal. Idealizó al hombre como el fabricante y a la mujer como la usuaria; donde el primero tiene una mente pensante, la segunda solo tiene un corazón sufriente. Incluso calculó la inferioridad total de la mujer respecto al hombre en una proporción de 27/8.

Por lo tanto, el lugar propio de la mujer está en el hogar y su papel correcto es el de instrumento de reproducción. No tiene derecho a la anticoncepción: «En materia de control de la población se debe tener confianza en exclusiva en la abstinencia dentro del matrimonio» [91]. El matrimonio en sí debe ser indisoluble: es una unión del *poder* masculino y de la *gracia* de la hembra». Declara la superioridad del hombre en el «trabajo, el conocimiento y los derechos» [92].

Sin dejar de reconocer que la autoridad nace con la familia y que la familia es el embrión del Estado, se mantiene firme sobre la necesidad de preservar la institución *natural* del patriarcado dentro de la familia. La autoridad, en su esquema de las cosas, debe ser desterrada de todas las partes de la sociedad, salvo de la casa, donde el hombre ha de seguir siendo el amo indiscutible y su esposa su esclava sumisa. Proudhon incluso escribió justo antes de morir la tercera parte de una obra llamada *La Pornocracia o la mujer en nuestros tiempos* (1875), en la que atacaba cruelmente a las feministas saintsimonianas que exigían libertad intelectual y sexual. Para su vergüenza eterna, el llamado padre del anarquismo se puso de lado de los más crudos reaccionarios teniéndose a sí mismo con orgullo entre los hombres que piensan que «una mujer sabe lo bastante si sabe suficiente para reparar nuestras camisas y cocinarnos un *bistec*» [93].

No es ninguna sorpresa saber que el autor pensaba que las mujeres sencillamente no cuentan en la vida pública: «La sociedad no hace injusticia a la mujer rechazando su igualdad ante la ley. Se la trata de acuerdo a sus aptitudes y privilegios. La mujer no tiene realmente ningún lugar en el mundo de la política y de la economía». Si consiguiera la igualdad con el hombre en la vida pública, esto significaría «la muerte del amor y la ruina de la raza humana» [94].

Proudhon no fue menos prejuicioso y dogmático respecto a la *raza*. A pesar de su elocuente celebración de la igualdad del sexo masculino, sostuvo que hay «mal nacidos y razas bastardas», cuya inferioridad será subrayada por cualquiera que intente de educarlos. En la marcha hacia adelante del progreso serían aniquilados: en mayúsculas, declara que la «ley de la revolución [es] ¡IGUALDAD O MUERTE!» [95] Era profundamente antisemita y quería que todos los judíos, excepto los casados con francesas, fueran expulsados de Francia: «El judío es

el enemigo de la raza humana. Esta raza debe ser enviada de vuelta a Asia, o exterminada» [96].

Se anticipó además a los nazis alemanes en su énfasis en la relación entre la sangre y el suelo. Él insistió en que «la tierra pertenece a la raza de gente nacida en ella, ya que ninguna otra es capaz de desarrollarla de acuerdo a sus necesidades. La europea nunca ha sido capaz de echar raíces en Egipto». En cuanto a la mezcla de razas, mientras pueda dar vigor a la raza nativa, «la sangre se puede mezclar pero no fusionarse. Una de las dos razas termina siempre por cambiar su forma y ser absorbida por la otra» [97]. En su postura sobre la raza y las mujeres reveló claramente sus raíces puritanas de campesino de mente estrecha y reaccionario del Franco Condado.

La tendencia conservadora en su pensamiento, que es tan transparente en sus puntos de vista sobre las mujeres y la *raza*, pasó a un primer plano en otros campos durante su vejez. Reemplazó la dialéctica hegeliana audaz de su juventud, por ejemplo, y se acercó al liberal John Stuart Mill, argumentando que los opuestos no deben realizar una síntesis superior o fusión, sino más bien un equilibrio. Es a partir de esta perspectiva cuando comenzó a ver a la propiedad como un contrapeso al poder del Estado, y a querer equilibrar la autoridad con la libertad.

Su creciente prudencia es también evidente en su visión de progreso. En sus *Contradicciones económicas*, había escrito que la humanidad, en su desarrollo, obedece a una «necesidad inflexible» [98]. En su libro *Filosofía del progreso* (1853), siguió definiendo el progreso como «una afirmación de movimientos universales» y afirmó que lo que había dominado sus estudios y constituido su originalidad como pensador fue que «en todas las cosas y en todo lugar, proclamo el Progreso, y que no menos resueltamente, en todas las cosas y en todas partes, denuncio lo Absoluto». En el momento en que llegó a *De la Justicia en la Revolu-*

ción y en la Iglesia (1858), sin embargo, destaca que «No nos estamos moviendo hacia una perfección ideal o estado final». Por otra parte, la humanidad como la creación está constantemente cambiando y desarrollando, como «el ideal de la Justicia y de la belleza que debemos alcanzar está cambiando todo el tiempo» [99].

A pesar del deterioro de su salud y del creciente conservadurismo, Proudhon todavía tuvo gran interés en la emancipación de la clase obrera. En las elecciones presidenciales de 1863, instó a la abstención o al *voto silencioso* contra esos que argumentaban que era necesario ganar poder político a través de las urnas. Impresionado por el «Manifiesto de los sesenta» emitido por un comité de clase obrera en apoyo a su candidato Enrique Tolain en unas elecciones parciales[5] en París, en 1864, reconoció en una carta abierta el afilado conflicto de clases que «separa la sociedad en dos clases, una de los trabajadores asalariados, otra de propietarios de inmuebles, capitalistas, empresarios» [100]. Justo antes de morir estaba trabajando en un libro titulado *De la capacidad política de la clase obrera* (1865) en el que destacó al proletariado como el portador de la antorcha de la revolución y recomendó una nueva táctica para lograr su libertad y la justicia.

Proudhon nunca había sido un estratega capaz y había adoptado diferentes estrategias a lo largo de su vida. En un primer momento se había basado en el método de educación racional de Godwin: «Estimular, advertir, informar, instruir, pero no inculcar» [101]. No tenía tiempo para las alternativas formuladas por sus contemporáneos socialistas. El control obrero de la industria, argumentó, solo reduciría la empresa y la productividad, mientras que un impuesto progresivo sobre la renta

5. [N del T] Se denomina *by-election*, elecciones parciales, a las elecciones convocadas con carácter excepcional cuando un escaño queda desierto por fallecimiento o dimisión de un parlamentario.

legitimaría el privilegio en lugar de lograr la igualdad. En el brote revolucionario de 1848 en Francia, condenó además las propuestas de Louis Blanc dado que su Estado del Bienestar tendría autoridad dictatorial y su plan para nacionalizar la industria supondría solo cambiar a gerentes y accionistas. En cuanto a la dictadura revolucionaria de Auguste Blanqui, no era para él nada más que la glorificación de la fuerza: «Es la teoría de que todos los gobiernos se volverían contra las clases dirigentes; el problema de las mayorías tiránicas resuelto a favor de los trabajadores, como lo es hoy en favor de la burguesía» [102].

Después de su desastrosa experiencia del *Sinaí parlamentario*, Proudhon recurrió a soluciones económicas en un intento de lograr una sociedad mutualista. Pero incluso si su *banco popular* hubiera triunfado solo habría equilibrado el poder de la gran burguesía y beneficiado principalmente a la clase media comercial. Desesperado por el curso de los acontecimientos, consideró incluso, después de su breve e ignominioso coqueteo con Napoleón III, un esquema de «dictadura del pueblo de París» [103]. Se dio cuenta rápidamente, sin embargo, de que sería tanto una falta de respeto como algo inútil, y se inclinó por el *gradualismo*. Haciendo hincapié en la renovación moral antes que en la economía política, ahora era una cuestión de *attente revolutionnaire*, de espera revolucionaria.

En su última obra, *De la capacidad política de la clase obrera* (1865), ofreció de repente una estrategia nueva e incisiva. Había llegado a percibir el cambio social principalmente en términos de una lucha entre clases. A medida que la clase media de comerciantes estaba siendo sofocada, hubo una polarización creciente entre la gran burguesía y el proletariado. Era el proletariado el que estaba en ascenso, creciendo en capacidad política y conciencia de clase. Por lo tanto la tarea

revolucionaria había recaído a ellos, para reunir bajo su liderazgo a los campesinos y el grueso de la clase media.

Combinado con este análisis marxista puso el acento en un esfuerzo renovado en la educación de la clase obrera. Proudhon siempre había celebrado el trabajo como una de las mayores actividades humanas y previó una época en la que «el trabajo se convertiría en divino, se convertiría en religión» [104]. Odiaba la división del trabajo en el marco del sistema de fábrica, que requiere mayor especialización y reduce a los trabajadores a meros instrumentos. Por lo tanto, quería que un joven trabajador fuese aprendiz de muchos oficios. También recomendó la educación simultánea de la mente y el cuerpo, combinando el estudio de las artes y las ciencias con el trabajo en los campos y fábricas. De esta manera, esperaba formar al trabajador en todos los aspectos.

El autor continuó criticando tanto a la izquierda política como al derecho. Sostuvo que el *laissez faire* de los economistas de libre mercado era tan opresivo como el gobierno, ya que aseguraba «la victoria del fuerte sobre el débil, de los propietarios de inmuebles sobre los que no poseen nada» [105]. Al mismo tiempo, volvió al ataque contra el «socialismo de Estado», sobre todo contra la versión comunista de Louis Blanc. Con claridad profética, al final de su vida, observó que:

> El doctrinario, autoritario, dictatorial, gubernamental, sistema comunista se basa en el principio de que el individuo está esencialmente subordinado a lo colectivo; que solo a partir de este tiene derechos y vida; que el ciudadano pertenece al Estado como un niño a la familia; que se encuentra en su poder y posesión, in manu, y que le debe sumisión y obediencia en todas las cosas. [106]

En cuanto a la dictadura del proletariado propugnada por Marx, argumentó proféticamente que garantizaría la servidumbre universal, la centralización que todo lo abarcaría, la destrucción sistemática del

pensamiento del individuo, una policía inquisitorial, con «sufragio universal organizado para servir de sanción perpetua a esta tiranía anónima» [107]. En lugar del *laissez faire* del capitalismo y del socialismo de Estado, propuso una vez más su sistema de mutualismo como la única manera de crear una sociedad libre: «En este sistema el trabajador ya no es un siervo del Estado, inundado por el océano de la comunidad. Es un hombre libre, verdaderamente su propio maestro, que actúa por su propia iniciativa y es personalmente responsable» [108].

Cuando llegó a las estrategias prácticas, Proudhon rechazó el recurso de los sindicatos y la vía parlamentaria del poder. En su lugar, recomendó la táctica de la retirada completa de la política organizada para convertir el conjunto de Francia al mutualismo y al federalismo: «Desde que el viejo mundo nos rechaza, el camino a seguir será el de separarnos de él radicalmente» [109]. Estaba seguro de que el factor más importante en el movimiento popular era su espontaneidad y que una revolución podía espontáneamente transformar el conjunto de la sociedad.

Proudhon murió en 1865. Había vivido lo suficiente para saber que muchos en la clase obrera francesa aceptaban su consejo y que la Primera Internacional estaba formada en gran parte por sus seguidores. La ironía final de su vida fue que el hombre que se sintió excomulgado de sus contemporáneos fue acompañado a su tumba en el cementerio de Passy por una multitud de varios miles de dolientes. Los proudhonianos formaron el grupo más grande de la Comuna de París, seis años más tarde. Su reputación fue tan grande que un *communard* simplemente tenía que llevar con él una copia sin cortes de *La capacidad política de la clase obrera* para demostrar la fuerza de su compromiso revolucionario.

Proudhon fue, sin duda, uno de los más paradójicos e incoherentes pensadores sociales del siglo XIX. Su punto de vista de la naturaleza humana es, sin duda, unidimensional y su versión de la historia altamente especulativa. Presenta al hombre como un individuo autónomo y reconoce la *fuerza colectiva* de los grupos sociales, pero no consigue organizar estas ideas sobre un todo coherente. Ve al hombre desgarrado por pasiones destructivas y, sin embargo, capaz de control racional. No define adecuadamente la relación entre los impulsos egoístas y los altruistas. Por encima de todo, como señaló Marx, es incapaz de ver que la naturaleza humana no es una esencia inmutable, sino un producto de la historia que cambia en el curso de su desarrollo.

En su ética, no define correctamente el significado de la justicia. Mientras que su concepto de *respeto* implica el deber de abstenerse en intervenir en los asuntos de los demás, no delimita las fronteras entre la autonomía personal y la intervención social. Por otro lado, resuelve de manera satisfactoria el dilema entre la conciencia individual y las convenciones morales de la sociedad. La autonomía requiere que sigamos nuestras propias conciencias, no lo que la sociedad prescribe. Sin embargo, acepta utilizar la presión social para hacer que el individuo se ajuste a las normas de la sociedad.

Sus intuiciones éticas, por su propia naturaleza, no pueden ser afirmadas o negadas y como tales están más allá de la discusión. No ofrece ninguna prueba para demostrar que las leyes de la justicia son un bien inherente a la naturaleza o a la humanidad. Sus reivindicaciones sobre las ciencias sociales también son incontrastables, y cae en el clásico error de hacer juicios morales sobre los llamados *hechos*.

En sus teorías económicas, presenta la negociación como el patrón principal de las relaciones sociales. Después de rechazar el Estado y cualquier forma de planificación central, mira hacia el mercado para lograr

un intercambio equivalente. Su sociedad mutualista se compondría de individuos racionales que calculan sus propios intereses. Sin embargo, esto parece pasar por alto la *fuerza colectiva* de los grupos y de las organizaciones. Es una debilidad compartida por todas las formas de socialismo de mercado. Consciente de la naturaleza corrosiva de dicha negociación, no la extiende a la familia patriarcal, donde el amor reemplaza al cálculo y el respeto ordena «sacrificio completo de la persona». Es una clara señal de la debilidad de su postura que se sienta obligado a recurrir a la familia para compensar el interés propio en público con el altruismo privado. Irónicamente, la familia constituye la base moral de su esquema contractual sin la que no habría ningún sentido moral.

En su sociedad mutualista, piensa en contratos para sustituir a las leyes y al gobierno. Pero su interpretación de los contratos como acuerdos mutuamente aceptables no imponen ninguna obligación a las partes contratantes, salvo aquello que emana de sus promesas personales. Teniendo en cuenta su agresivo punto de vista sobre la naturaleza humana, es difícil ver por qué no deben degenerar en disputas interminables o en pagos obligados. Incluso si, como sugiere, se hacen los contratos públicos, formales y explícitos y la opinión pública refuerza la obligación puramente moral de las promesas, no hay certeza de que al final la gente vaya a mantener sus acuerdos. Su recurso a una autoridad federativa para resolver los conflictos, y su petición de un juramento expreso de fidelidad a las normas de contratación muestran que era consciente de la dificultad, pero su introducción sería, sin duda, llevar a la reconstitución del Estado.

Dado que Proudhon cree que los seres humanos son naturalmente agresivos, egoístas y dominantes, parece inevitable que los oprima el poder en una sociedad sin gobierno. Intenta mitigar el peligro al igualar el poder de las organizaciones y mediante el fomento de su diversidad:

«La mayor independencia de los individuos y grupos debe ir acompañada de la mayor variedad de combinaciones» [110]. Pero el principio de la diversidad social no está completamente desarrollado. De nuevo, aunque adopta una versión de la justicia conmutativa como norma para todos los negocios para lograr la igualdad, en su régimen mutualista los muy trabajadores recibirían más y una nueva jerarquía de trabajadores volvería a surgir a largo plazo. Como Kropotkin más tarde señaló, el criterio de la necesidad es más justo que la productividad como principio de la distribución.

Pero si Proudhon sigue siendo teóricamente confuso, al menos llama la atención sobre los problemas centrales del gobierno y la propiedad que oprimen a la humanidad. A pesar de su lamentable racismo, chovinismo y patriotismo, es descabellado verlo como precursor del fascismo; en todo caso era un liberal disfrazado de proletario. Pudo haberse hecho más conservador en sus ideas sobre el gobierno y la propiedad a medida que envejecía, y menos seguro acerca del curso del progreso, pero su amarga experiencia le había enseñado las dificultades para alcanzar sus ideales. Su reconocimiento de la capacidad política de la clase obrera fue una mejora considerable respecto a sus posiciones tácticas anteriores.

A pesar de las dimensiones autoritarias de sus trabajos, la libertad fue el objetivo final de Proudhon y la clave de su pensamiento. Para él, la libertad significa la liberación completa de cada posible obstáculo: el hombre libre está «liberado de toda restricción, interna y externa». La libertad en este sentido absoluto no solo rechaza toda presión social, opinión pública, y fuerza física ejercida desde fuera, sino también la voz de la conciencia o el dictado de la pasión desde dentro. Permite a la persona a pensar y actuar como le plazca, para convertirse en completamente autónoma. No reconoce «ninguna ley, ningún motivo, nin-

gún principio, ninguna causa, ningún límite ni finalidad, excepto uno mismo» [111]. No es de extrañar que cualquier intento de realizar tal libertad ilimitada encuentre abrumadores obstáculos. Pero incluso si se trata de una meta imposible, el intento imperfecto de Proudhon por lograrlo lo convirtió en uno de los libertarios más grandes. Por buenas razones Bakunin lo reconoció como el padre del movimiento anarquista histórico.

NOTAS:

1. Edwards, Stuart (introductor) y Fraser, Elisabeth (traductora): *Selected writings of Pierre Joseph Proudhon*, Macmillan, Nueva York, 1969, p.88. En lo sucesivo, indicado como SW.
2. Proudhon, Pierre Joseph: *System of Economic Contradictions or the Philosophy of Poverty*, SW, p. 231 (*Sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*, Júcar, Madrid, 1974. 2 Tomos).
3. Proudhon, Pierre Joseph: Carta de Proudhon a Maurice, 25 de febrero de 1848, en *Correspondence* (París, 1874–5), VI, SW, p. 313.
4. Marx, Karl, *The Holy Family*, citado por Hyams, Edward, en *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*, John Murray, Londres, 1979, p. 40 (*La sagrada familia*, Akal, Madrid, 2014).
5. «Boletín de la Federación del Jura», p. 39 (24 de septiembre de 1884), citado en Mairron, Jean, *Histoire du mouvement anarchiste en France (1880-1914)*, Société Universitaire, París, 1995, p. 32.
6. Citado por Woodcock, George, en «On Proudhon´s What is Property?», revista *Anarchy*, nº 106, Columbia, diciembre de 1969, p. 353.
7. Ver Ritter, Alan, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1969, pp.

198-199; Avrich, Paul, «Proudhon and America», en *Anarchist Portraits*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1988, pp. 14-17.

8. Ver, por ejemplo, Dumont, René, *False Start in Africa*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1966.
9. Ver Dimier, Louis, *Les Maîtres de la contre-révolution au XIXème siècle*, París, 1907; Schapiro, J. Salwyn, «Pierre-Joseph Proudhon: Harbinger of Fascism», *American Historical Review*, Nueva York, enero de 1945, pp. 714-737; Bachelin, Henri, «P-J. Proudhon, socialiste national», revista *Mercure de France*, París, 1941 y Ritter, *Proudhon*, op. cit. pp. 7-8.
10. «Carta de Proudhon a Pierre Lerroux», 7 de diciembre de 1849, SW, p. 197.
11. Proudhon, Pierre-Joseph, *Confessions of a Revolutionary*, 1849, ed. de 1851, p. 31 (Hay diferentes traducciones al español, todas descatalogadas, bajo el título *Confesiones de un revolucionario*).
12. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, 1858, SW, P. 261.
13. Proudhon, Pierre-Joseph, *Economic Contradictions*, op. cit. SW, p. 223.
14. Beecher, Jonathan y Bienvenu, Richard, *The Utopian Vision of Charles Fourier*, Beacon, Boston, 1972, p. i.
15. Tocqueville, Alexis de, *The Old Regime and the French Revolution*, Anchor, New York, p. 57 (*El Antiguo Régimen y la Revolución*, Alianza, Madrid, 2012).
16. Citado en Hyams, op. cit., p. 29.
17. Proudhon, Pierre-Joseph, *What is Property?*, 1840, p. v (Hay numerosas traducciones de *¿Qué es la propiedad?* Recomendamos, por afinidad ideológica, la de Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2005).

18. *Confessions*, 1849, op. cit. SW, p. 241.
19. Ver Stirner, Max, *The Ego & His Own*, Rebel Press, Londres, 1981, p. 21 (*El único y su propiedad*, Valdemar, Madrid, 2013).
20. Citado en Guerin, Daniel, *Anarchism: From Theory to Practice*, Monthly Review Press, Nueva York, 1970, p. 21 (*El anarquismo*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2004).
21. Proudhon, Pierre-Joseph, *What is Property?* Op. cit. p. 89.
22. Proudhon, Pierre-Joseph, *What is Property?* Op. cit. p. 89n.
23. Proudhon, Pierre-Joseph, *On the Creation of Order in Humanity*, 1843, SW, pp. 226, 227n, 224 (Hay una edición en español prácticamente imposible de encontrar: *De la creación del orden en la humanidad*, F. Sempere y Compañía, Valencia, 1930-40).
24. Proudhon, Pierre-Joseph, *Confessions of a Revolutionary*, 1849, ed. de 1851, pp. 237, 71.
25. Marx, Karl, *The Holy Family*, citado en Hyams, Edward, en *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary Life, Mind and Works*, op. cit., p. 40.
26. Proudhon, Pierre-Joseph, «Carta de Proudhon a Marx», 17 mayo 1846, *Confessions of a Revolutionary*, 1849, ed. de 1851, pp. 150-1.
27. Marx, Karl, «Carta de Marx a P. V. Annenkov en París», 23 de diciembre de 1846, en Marx & Engels, *Selected Works*, Lawrence and Wishart, Londres, 1968, p. 669 (*Obras escogidas*, Ayuso, 2003).
28. Avineri, Shlomo, *Karl Marx: The Social and Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, p. 71.(*El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1983).

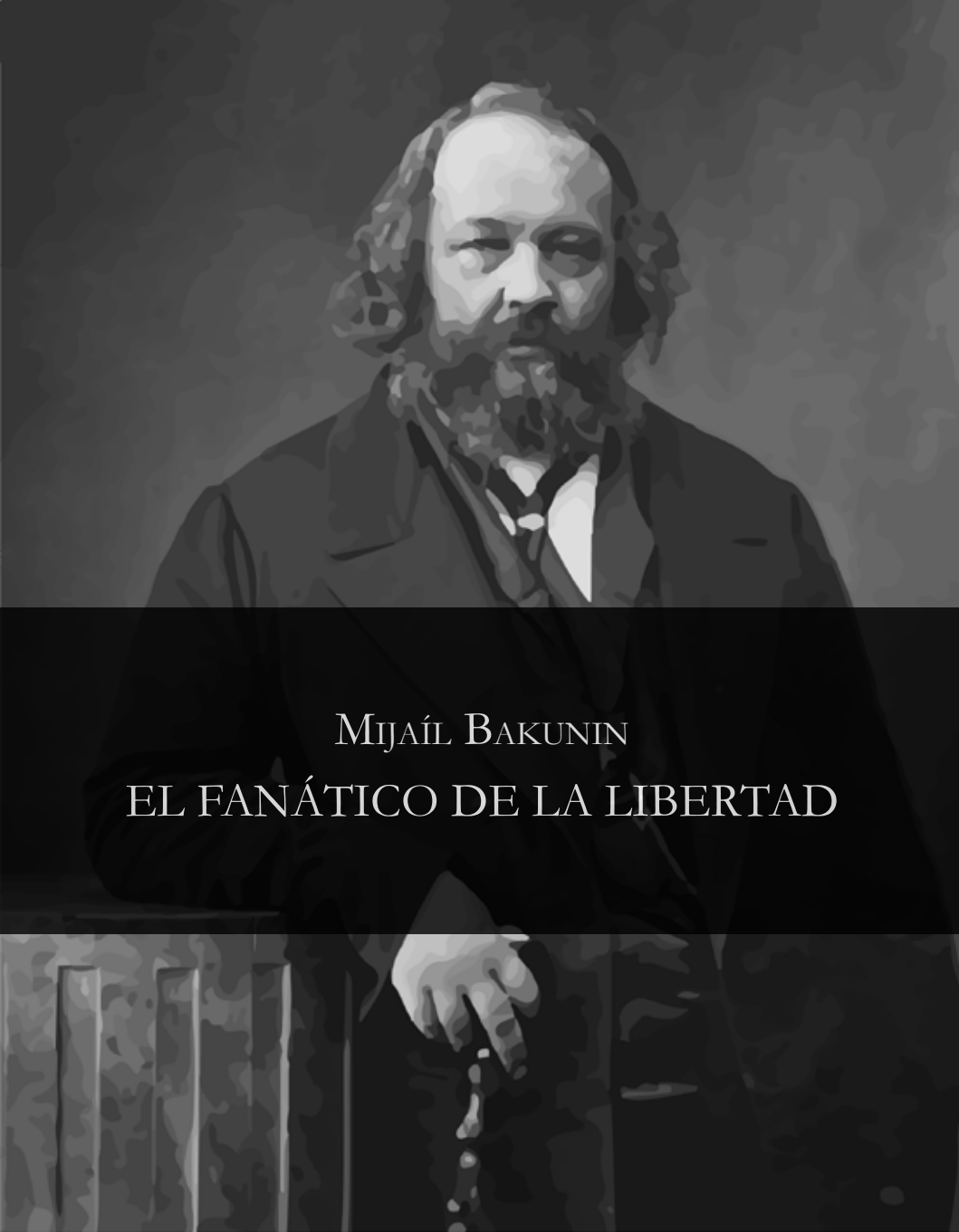
29. Marx, Karl & Engels, Friedrich, *Selected Works*, op. cit., pp. 59, 260. Ver también Thomas, Paul, *Karl Marx and the anarchists*, Psichology Press, Londres, 1980, con una visión muy subjetiva.
30. Proudhon, Pierre-Joseph, *Confessions of a Revolutionary*, 1849, ed. de 1851, p. 147.
31. Proudhon, Pierre-Joseph, *Economic Contradictions*, op. cit. SW, p. 231. citado en Guerin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, FM/Maspero, París, 1972, tomo I, p.57. (*Ni Dios Ni Amo*, LaMalatesta ed., Madrid, 2014).
32. Proudhon, Pierre-Joseph, *Economic Contradictions*, op. cit. SW, p. 231. Guerin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, FM, 1980, tomo I, p.55.
33. Proudhon, Pierre-Joseph, *Economic Contradictions*, op. cit. SW, p. 223.
34. Citado en Hyams, Edward, op.cit., 1979, pp. 85-86.
35. Proudhon, Pierre-Joseph, *Economic Contradictions*, op. cit. SW, p. 58.
36. Proudhon, Pierre-Joseph, *Political Contradictions: Theory of the Constitutional Movement in the 19th Century*, 1863-4, SW, p. 60. (Hay una traducción de 1880, bajo el título *Contradicciones políticas. Teoría del movimiento constitucional en el siglo XIX*. Puede encontrarse una versión escaneada en Internet).
37. Proudhon, Pierre-Joseph, *War and Peace*, 1861, SW, p. 260.
38. «Journal du People», 8-15 de noviembre de 1848, Guerin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, op. cit., tomo I, pp. 83-84.
39. Ibid., p. 62.
40. Citado en Woodcock, George, *The Anarchist Reader*, Fontana Press, Glasgow, 1977, p. 111.
41. Proudhon, Pierre-Joseph, *General Idea of the Revolution in the 19th Century*, 1861, ed. de 1923, p. 132. (*Idea general de la revolución*, Editorial Stirner, Londres, 2015).

42. Hyams, Edward, op. cit. pp. 93, 173.
43. Proudhon, Pierre-Joseph, *The Social Revolution Vindicated by the Coup d'Etat of December Second*, 1852, ed. de 1936, p. 177.
44. Proudhon, Pierre-Joseph, *Confessions of a Revolutionary*, 1849, ed. de 1851, pp. 12, 31.
45. *General Idea of the Revolution in the 19th Century*, citado en Hyams, Edward, op. cit. p. 182.
46. *General Idea of the Revolution in the 19th Century*, citado en Guerin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, op. cit. p. 86.
47. *Carnets (1843-1864)*, X, 52.
48. *General Idea of the Revolution in the 19th Century*, citado en Guerin, Daniel, *Anarchism*, op. cit. pp. 15-16.
49. Ibid. en Guerin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, op. cit. pp. 96-97.
50. Proudhon, Pierre-Joseph, *General Idea of the Revolution in the 19th Century*, ed. 1923, pp. 374, 378.
51. Proudhon, Pierre-Joseph, *Correspondence*, París, 1875, IV, 149.
52. Proudhon, Pierre-Joseph, *Confessions of a Revolutionary*, 1849, ed. de 1929, p. 236.
53. Proudhon, Pierre-Joseph, *General Idea of the Revolution in the 19th Century*, ed. 1923, p.116.
54. Ibid. citado en Guerin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, op. cit. p. 91.
55. Proudhon, Pierre-Joseph, *General Idea of the Revolution in the 19th Century*, op. cit. p. 97.
56. «Carta de Proudhon a Bergmann», marzo de 1854, citada en Hyams, Edward, op. cit. p. 210.
57. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, op. cit. p.249.
58. Ibid. p. 233.
59. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1858, I, 306.

60. *Carnets* op. cit., VII, 219.
61. Proudhon, Pierre-Joseph, *Confessions*, op. cit., p. 243.
62. Proudhon, Pierre-Joseph, *Economic contradictions*, op. cit. p. 221.
63. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, op. cit., p. 249.
64. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1858, III, 340.
65. Ibid., IV, 433.
66. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1868, I, pp. 326, 43.
67. Ibd., I, 225. Ritter, Alan, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon*, op. cit. p. 68, define justicia como respeto. Gray, Alexander, *The Socialist Tradition*, Longmans, Nueva York, 1963, p. 235 y Woodcock, George, *Pierre Joseph Proudhon*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1956, p. 208 la equiparan con igualdad.
68. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1858, I, 416.
69. Proudhon, Pierre-Joseph, *Philosophy of progress* (1853), ed. 1946, pp. 66-7. (Hay una traducción de 1885, *Filosofía del progreso*, Tipografía de Dionisio de los Ríos, Madrid.)
70. Citado en Ritter, Alan, op. cit. pp. 63-4.
71. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1858, IV, 368, I, 325. Para ver un debate interesante sobre esta contradicción, ver Ritter, Alan, op. cit. p. 83.
72. Proudhon, Pierre-Joseph, *War and Peace* (1861), SW, p. 204.
73. Ibid. p. 23.
74. Ibid. p. 207.
75. Proudhon, Pierre-Joseph, *War and Peace*, ed. 1927, p. 121.
76. Ibid. p. 347.

77. Proudhon, Pierre-Joseph, *War and Peace* (1861), SW, p. 210.
78. Proudhon, Pierre-Joseph, *On the Principle of Art* (1861), SW, pp. 215-16 (*Sobre el principio del arte y sobre su destinación social*, Aguilar Argentina, Buenos Aires, 1980).
79. Proudhon, Pierre-Joseph, *The Federal Principle* (1863), SW, pp. 103, 106 (*El principio federativo*, Utopía Libertaria - Libros de Anarres, Buenos Aires, 2008).
80. Ver *Theory of Property* (1863-4), p. 17.
81. Ibid. p. 208.
82. Proudhon, Pierre-Joseph, *Philosophy of progress* (1853), SW, p. 90.
83. Proudhon, Pierre-Joseph, *Federation*, op cit, SW, p. 91.
84. Ibid (ed. 1959), pp. 251-2.
85. Ibid, SW, p. 102. Cf. p. 104
86. Ibid, pp. 108, 110.
87. *Letters*, 20 de agosto de 1864, SW, p. 92.
88. «Carta de Proudhon a Pierre Lerroux», 7 de diciembre de 1849, ibid., p. 196.
89. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1930-5, III, 174.
90. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1868, IV, 134.
91. «Carta de Proudhon a Joseph Garnier», febrero de 1844, citado en Hyams, Edward, op. cit. p. 64.
92. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, SW, p. 254.
93. Citado en Hyams, Edward, op. cit. p. 274.
94. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, SW, pp. 255, 256.
95. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1868, I, 304-5.

96. *Carnets*, op. cit. SW, p. 228n.
97. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, SW, p. 260.
98. Proudhon, Pierre-Joseph, *Economic contradictions*, ed. 1923, I, 385.
99. Proudhon, Pierre-Joseph, *Philosophy of progress*, op. cit. SW, p. 246; *Justice in the Revolution and the Church*, SW, p. 245.
100. Citado en Guerin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, op. cit. p. 122.
101. *Carnets*, op. cit. SW, VI, 269.
102. Ibid, IX, 2.
103. Citado, en Ritter, Alan, op. cit. p. 172.
104. Proudhon, Pierre-Joseph, *Philosophy of progress*, op. cit. SW, p. 83.
105. Proudhon, Pierre-Joseph, *On the Political Capacity of the Working Classes* (1865), ed. 1924, p. 141 (*La capacidad política de la clase obrera*, Ed. Júcar, Barcelona, 1978, edición descatalogada, aunque es sencillo encontrar esta obra en Internet).
106. Citado en Guerin, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, op. cit. p. 135.
107. Ibid, p. 138.
108. Proudhon, Pierre-Joseph, *On the Political Capacity*, op. cit., SW, p. 60.
109. Proudhon, Pierre-Joseph, *On the Political Capacity*, ed. 1924, p. 236.
110. Proudhon, Pierre-Joseph, *Justice in the Revolution and the Church*, ed. 1930-5, III, 429.
111. Ibid, III, 409, 424.



Mijaíl Bakunin

EL FANÁTICO DE LA LIBERTAD

Bakunin es un pensador paradójico, abrumado por la naturaleza contradictoria del mundo que le rodeaba. Su vida estuvo también llena de contradicciones. Era un anarquista *científico* que adoptó el materialismo económico de Marx y el ateísmo de Feuerbach solo para atacar el dominio de la ciencia y para celebrar la sabiduría de los instintos. Consideraba la razón como la llave del progreso humano, pero, a su vez, rendía culto a la espontaneidad y glorificaba la voluntad. Tenía deseos tanto de dominación como de liberación y reconocía que «el impulso de destruir es también un impulso creativo». Exigía la libertad absoluta, atacando toda forma de autoridad o jerarquía institucionalizada, mientras creaba sus propias sociedades secretas de vanguardia y defendía una dictadura *invisible*.

No sorprende que ya mientras vivía Bakunin inspirase una gran polémica que continúa hasta el día de hoy. Por una parte, se le ha considerado como la encarnación en la historia del espíritu de la libertad

[1]. Por otro lado, ha sido descrito como un «intelectual defensor del despotismo», culpable de un «rígido autoritarismo» [2]. Camus sostenía que «quería total libertad, pero esperaba realizarla mediante una destrucción total» [3]. Se le suele presentar como un hombre «con un impetuoso y apasionado deseo de acción», o como un ejemplo de «fervor [anarquista] en acción» [4]. Pero también se ha argumentado que era básicamente un pensador abstracto que desarrolló una filosofía de la acción [5]. Lejos de ser un don nadie intelectual, tildado por Marx como un «hombre desprovisto de todo conocimiento teórico», aparece cada vez más como un pensador profundo y original [6].

Lo que es innegable es que Bakunin tenía un gran carisma y magnetismo personal. Richard Wagner escribió: «Con Bakunin todo era colosal y con una fuerza negativa primitiva [...]. En cada palabra que pronunciaba uno podía sentir la profundidad de sus convicciones más íntimas [...]. Veías que este destructor era el hombre más merecedor de amor y bondadoso que uno podría imaginar» [7]. Su magnanimidad y entusiasmo, de la mano de su apasionada denuncia de los privilegios e injusticias, le hicieron extremadamente atractivo para los antiautoritarios. En la inevitable comparación con Marx, resulta más generoso y espontáneo. Pero su carácter sigue siendo tan enigmático como ambigua es su teoría. Atacaba a la autoridad y promovía la libertad absoluta, pero admiraba a aquellos nacidos para dirigir con voluntad de hierro. Rechazaba la violencia arbitraria, pero celebraba la *poesía de la destrucción* y se sentía incapaz de condenar a los terroristas. Tenía un fuerte sentido moral y, sin embargo, adoraba a los fanáticos que creían que la revolución justificaba todo.

La naturaleza contradictoria de su vida y pensamiento ha sido atribuida a su «innata ambición de dominio» junto a su deseo de rebelión [8]. Otros han insinuado de forma enigmática que la excentricidad

de Bakunin bordeaba la locura, que estaba un «poco chiflado» y mostraba «indicios de trastorno mental» [9].

Se ha sostenido que su violencia y autoritarismo tenían sus raíces en trastornos edípicos y narcisistas, y que su preocupación por la libertad nacía de la «debilidad, el miedo y la huida» [10]. Desde esa perspectiva, su voz más auténtica sería la de un joven asustado.

Sin duda alguna, Bakunin fue educado en una situación muy especial y la relación con sus padres y parientes jugó un papel importante en la configuración de su personalidad. Pero también sufrió por ser un aristócrata superfluo y un intelectual que no tenía ningún papel positivo que jugar bajo el dominio despótico de Nicolás II. Herzen observó acertadamente que Bakunin tenía dentro de sí «el poder latente de una actividad colosal que nadie solicitaba» [11]. Su temprano anhelo de sentirse parte de un todo, estimulado por su implicación apasionada en el idealismo alemán, dejó también una marca imborrable que le llevó a buscar la salvación en la agitación de la revolución.

A pesar del reciente interés en él como caso de estudio sobre la psicología utópica o apocalíptica, Bakunin realizó una destacada contribución al pensamiento y la estrategia anarquistas. Indudablemente, abrió nuevos caminos. Su crítica de la ciencia es profunda y persuasiva. Reveló elocuentemente la naturaleza opresiva de los Estados modernos, los peligros del gobierno revolucionario y, por su propio y lamentable ejemplo, la confusión moral de utilizar medios autoritarios para realizar fines libertarios, como usar sociedades secretas y dictadores invisibles para conseguir una sociedad libre. Desarrolló la economía anarquista en sentido colectivista. Amplió el análisis de clases de Marx al reconocer el potencial revolucionario del campesinado y del lumpenproletariado.

Durante su histórica ruptura con Marx y sus seguidores de la primera Asociación Internacional de Trabajadores, marcó el tono de

las posteriores discusiones entre marxistas y anarquistas. Al rechazar la lucha política y afirmar que la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos, allanó el camino hacia el sindicalismo revolucionario. A lo largo de su propia vida transformó el anarquismo en una teoría de la acción política y ayudó a desarrollar el movimiento anarquista, especialmente en Francia, la Suiza y la Bélgica francófonas, Italia, España y Latinoamérica. No solo se le ha denominado el «activista fundador del anarquismo mundial», sino que se le ha aclamado como el «verdadero padre del anarquismo moderno» [12]. De hecho, se convirtió en el pensador más influyente durante el resurgir del anarquismo en los años sesenta y setenta [13].

Resulta bastante difícil evaluar a Bakunin como pensador. Fue más un divulgador que un pensador sistemático. Él mismo fue el primero en admitirlo: «No soy un sabio ni un filósofo, ni siquiera un escritor profesional. No he escrito mucho en mi vida y cuando lo he hecho ha sido, por así decirlo, en defensa propia y solo cuando una fuerte convicción me ha forzado a superar mi aversión instintiva a exhibirme públicamente» [14]. Sus escritos fueron casi siempre parte de su actividad como revolucionario, de ahí que dejara una confusa relación de sus opiniones escrita para diferentes audiencias. Al igual que su vida, su forma de escribir se caracteriza por una desconcertante precipitación: tan pronto como empieza a desarrollar bien un argumento, lo deja para tomar otro. No solo apela a conceptos abstractos como la justicia y la libertad sin definirlos adecuadamente, sino que a menudo recurre a lugares comunes: la burguesía es inevitablemente *corrupta*, el Estado implica siempre *dominación* y la libertad debe ser *absoluta*. Su universo mental es maniqueo, con opuestos binarios como bueno y malo, vida y ciencia, Estado y sociedad, burguesía y trabajadores.

Escribía siempre que podía durante una vida plena de viajes y agitación frenéticos, pero una vez comenzaba sus obras se expandían desordenadamente en todas direcciones. Raramente logró terminar un manuscrito completo y de sus principales obras, solo *Estatismo y anarquía* fue publicada en vida y *Dios y el Estado* poco después de su muerte. La mayoría de sus escritos, sin embargo, son borradores sin publicar. Por consiguiente, a menudo se repite y parece incoherente y contradictorio. Por ejemplo, habla de la necesidad de la «abolición total de la política» y a su vez defiende que la Asociación Internacional de Trabajadores ofrece una «verdadera política de los trabajadores» [15]. Utiliza el término *anarquía* tanto en su sentido negativo y popular de caos violento como para describir una sociedad libre sin Estado [16]. Esto se explica en parte por la insuficiencia del lenguaje existente para alguien que intenta superar las categorías tradicionales del pensamiento político. Pero, a pesar de toda la fragmentación, repetición y contradicción en sus escritos, emerge de ellos un claro *leitmotiv*.

Bakunin nació el 30 de mayo de 1814 en la provincia de Tver, al noroeste de Moscú. Era hijo de un diplomático retirado, miembro de una arraigada familia rusa de la nobleza convertida en aristocracia rural. Su madre, cuyo apellido de soltera era Muraviev, provenía de una familia ennoblecida por Catalina la Grande. Era el tercero de diez hijos, el mayor de los hombres, con dos hermanas mayores y dos más jóvenes, seguidas de cinco hermanos. Debido a su sexo y edad, disfrutaba de una posición dominante en la familia y por tradición hubiera heredado la propiedad familiar. Ello no le impedía adorar a sus hermanas, con las cuales compartía sus sentimientos y ambiciones más íntimas, llegando a sentirse extremadamente celoso de sus pretendientes.

Su padre tenía simpatías liberales y uno de sus primos maternos había estado implicado en el Levantamiento Decembrista de 1825 con-

tra el zar Nicolás I de un grupo de aristócratas y poetas influidos por las ideas occidentales. Bakunin tenía entonces once años y, como Herzen y Turgueniev, pertenecía a la desafortunada generación que llegó a la edad adulta bajo el despotismo de Nicolás I.

Bakunin creció en una bella casa del siglo XVIII situada en una colina sobre un ancho y tranquilo río. Pasó una agradable infancia jugando con sus hermanas en la hacienda familiar, que contaba con quinientos siervos. Nettlau sugiere que el círculo familiar de Bakunin era el grupo más ideal al que perteneció, el «modelo para todas sus organizaciones y su concepción de una vida libre y feliz para toda la humanidad en general» [17]. En realidad, la familia estaba bastante lejos de dicho ideal. Su padre tenía cuarenta años cuando se casó con su joven madre y ella siempre se ponía de parte de él. Bakunin, años más tarde, atribuía «su pasión por la destrucción a la influencia de su madre, cuyo despótico carácter le inspiraba un odio irracional a toda restricción de la libertad» [18].

Sin duda parece haber sido un chico tímido, amable e introvertido, aunque afirmar que su anarquismo de madurez refleja un «elemental y permanente miedo a la sociedad» y que creó organizaciones secretas para sumergirse y perderse a sí mismo en ellas parece ir demasiado lejos [19]. Si bien más tarde se casó, aceptó que sus hijos hubieran sido engendrados por un amigo cercano. Su íntima relación con sus hermanas, especialmente con Tatiana, podría también explicar su impotencia sexual, debido al tabú del incesto. En efecto, sus fantasías posteriores sobre fuego y sangre podrían ser un desahogo de su frustración sexual o al menos una sublimación parcial de su libido reprimida. Sus visiones apocalípticas indudablemente satisfacen alguna necesidad psicológica profunda.

Bakunin recibió una buena educación de tutores privados, pero al llegar a los quince años, decidieron enviarle a la Escuela de Artillería de San Petersburgo. Allí experimentaría los placeres de la alta sociedad y tendría su primera aventura sentimental, aunque parece haber sido más bien platónica. En contraste con sus aspiraciones «puras y virginales», odiaba el lado «oscuro, sucio y vil» de la vida del cuartel [20]. Tras graduarse, fue nombrado alférez a principios de 1833, siendo destinado a una brigada de artillería en Polonia.

El sensible y meditabundo joven aristócrata pronto encontró aburrida y vacía la vida en el cuartel. Todo en él pedía actividad y movimiento, pero, tal y como escribió a sus padres, «mis fuertes anhelos espirituales, en su vana lucha contra los fríos e insuperables obstáculos del mundo físico, a veces me llevan al agotamiento, me inducen a un estado de melancolía [...]» [21]. Cogiendo las riendas de su futuro, Bakunin renunció al ejército y decidió ir a Moscú en 1836 para estudiar y enseñar filosofía.

Se dedicó mucho más a lo primero. Halló en el idealismo alemán el sentido y el propósito de los que carecía el caos desolador del mundo que le rodeaba. La nueva filosofía, escribía a un amigo, es «como la Sagrada Anunciación: promete vida mejor, más completa y más armoniosa» [22]. En agosto de 1836, escribió entusiasmado a sus hermanas que, fortalecido por su amor, había superado su miedo al mundo exterior: «Mi vida interior es fuerte porque no está fundada en una vulgar expectativa o en mundanas esperanzas de buena suerte; no: está basada en la finalidad eterna del hombre y su naturaleza divina. Tampoco está mi vida interior temerosa, pues está contenida en vuestra vida y nuestro amor es eterno, como nuestro propósito. A la vez que les recomienda la «religión de la razón divina y el amor divino» como la base

de sus vidas, ya había decidido dedicar su vida a extender la libertad de todos los seres.

> Todo lo que vive, crece y está sencillamente sobre la tierra debería ser libre y alcanzar la conciencia de sí mismo, alzándose al centro divino que inspira todo lo que existe. Libertad absoluta y amor absoluto —esa es nuestra meta; la liberación de la humanidad y del mundo— ese es nuestro propósito. [23]

Durante su estancia en Moscú, Bakunin cayó bajo el hechizo de Fichte, quien creía que la libertad es la más alta expresión de la ley moral y consideraba que el Ego ilimitado lucha por alcanzar la conciencia de su propia libertad. En 1836, tradujo *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, su primera publicación. También estaba intoxicado por Hegel, que defendía que lo real es lo racional y presentaba la historia como el desarrollo y realización del Espíritu en una reconciliación dialéctica de opuestos. En 1838, tradujo las lecciones dictadas por Hegel en el Gymnasium[6] con una introducción, siendo la primera de las obras de Hegel publicada en ruso. Abrumado por su visión de la totalidad, Bakunin comenzó a oscilar entre la autoafirmación y el abandono de uno mismo: «Uno debe vivir y respirar siempre por lo absoluto, a través de lo absoluto [...]», escribió a su hermana Varvara [24].

Como muchos de su generación, para Bakunin fue natural buscar inspiración en Europa. Tras cinco años en Moscú, en 1840 decidió ir a Berlín para estudiar hegelianismo de primera mano. Allí se hizo amigo del poeta radical Georg Hervegh y del agente literario Arnold Ruge. Jóvenes intelectuales como Feuerbach, Bauer y Stirner estaban también implicados en el desarrollo de una crítica izquierdista de Hegel, rechazando su idealismo y la religión, en favor del materialismo y del ateísmo. Bakunin estaba especialmente impresionado por el naturalismo antro-

6. [N. del T.] Instituto de preparación para la educación superior.

pológico de Feuerbach, y adoptó su visión materialista y progresista de la historia, en la cual la especie humana crece gradualmente en conciencia y libertad. Durante varios años planeó, al parecer, escribir un libro sobre Feuerbach, al que llamaba el «discípulo y demoledor de Hegel» [25]. Los hegelianos de izquierdas consideraban también al Estado como un principio que tenía que ser rechazado con el fin de llevar a cabo la mayor síntesis de una sociedad libre. Bakunin, al igual que Marx, recibió un profundo influjo y la lectura de *El libro del pueblo* (1837), del religioso socialista Lamennais, dirigió aún más sus energías hacia la mejora de la condición humana.

Pero no todo era estudio en Berlín. Bakunin se movía en los círculos de emigrados rusos y conoció a Turgeniev, quien más tarde modeló al héroe de su novela *Rudin* (1856) basándose en el joven Bakunin; también conoció a Belinsky, que creía en la revolución universal y veía al joven Bakunin como una extraña mezcla de farsante cómico y de vampiro.

Bakunin comenzó también a formular sus propias ideas. En 1842 fue a Dresde, Sajonia, y en abril publicó un artículo sobre «La Reacción en Alemania» en la revista *Deutsche Jahrbücher* de Arnold Ruge. En él abogaba por la negación de la dialéctica abstracta y rechazaba cualquier reconciliación entre fuerzas opuestas. Llamaba además a la práctica revolucionaria, terminando con estas famosas líneas:

> Confiemos, por tanto, en el espíritu eterno que destruye y aniquila solo por ser la fuente inescrutable y eterna de todo lo vivo. ¡La pasión por la destrucción es también una pasión creativa! [26]

Dicho artículo lanzó a Bakunin a su carrera revolucionaria. A partir de entonces, comenzó a predicar la revolución al pueblo en lugar del amor universal a sus hermanas. El periodo de 1841 y 1842 supuso para

él un momento clave en su vida: «Por fin rechacé el conocimiento trascendental», escribió más tarde, «y me arrojé de cabeza a la vida» [27]. Lo consideró como una transición irreversible de la teoría a la práctica: «Conocer la verdad —escribió a su familia por aquél entonces— no es solo pensar, sino también vivir y la vida es más que un proceso de pensamiento: la vida es la materialización milagrosa del pensamiento» [28].

En realidad, Bakunin no abandonó la filosofía por la simple acción, sino que más bien comenzó a desarrollar una nueva filosofía de la acción. Y lejos de recuperarse de la enfermedad de la metafísica alemana, conservó gran parte de su influencia, especialmente su movimiento dialéctico y la búsqueda de lo absoluto. El anhelo de llegar a ser uno con el absoluto se transformó en el deseo de unirse con el pueblo. Las ansias de ser un ser humano completo y de salvarse a sí mismo, ahora se combinaban con el impulso de ayudar a los demás. A fines de 1842, tuvo una discusión con Ruge sobre «cómo liberarnos a nosotros mismos y comenzar una nueva vida con el fin de liberar a otros y darles una nueva vida» [29]. La necesidad de movimiento y emociones era el mismo, solo cambiaba el objeto. Así lo escribía él mismo más tarde en sus *Confesiones*:

> Siempre ha habido un defecto básico en mi naturaleza: el amor por lo fantástico, por las aventuras inusuales y desconocidas, por empresas que abrieran horizontes sin límites y cuyo fin nadie pudiera prever. Me sentiría ahogado y asqueado en un entorno vulgar y pacífico... mi necesidad de movimiento y actividad permanecería insatisfecha. Esta necesidad, por tanto, combinada con la exaltación democrática, sería casi mi única fuerza motivadora. [30]

Bakunin abandonó Sajonia en 1843 y se trasladó a Zúrich, Suiza, donde conoció, quedando profundamente impresionado, a Wilhelm Weitling. Como comunista alemán autodidacta, Weitling predicaba

una forma de cristianismo primitivo que predecía la llegada del Reino de Dios a la tierra. En 1838 había escrito el primer programa comunista para una organización secreta alemana llamada la Liga de los Justos. Bakunin escribió a Ruge sobre su «muy notable libro» *Garantías de Armonía y Libertad*, copiando el siguiente fragmento: «La sociedad perfecta no tiene un gobierno, sino solo una administración; ninguna ley, pero sí obligaciones; ni castigos, sino medios de corrección» [31]. Junto con la lectura del *inmortal* Rousseau, Weitling ayudaría a Bakunin en su avance a grandes pasos hacia el anarquismo.

En un artículo inacabado escrito en 1843 sobre el comunismo, Bakunin ponía ya las bases de su futura filosofía política con su fe en el pueblo: «El comunismo procede no de la teoría, sino del instinto práctico, del instinto popular, y este último nunca se equivoca». Por pueblo, él entendía «la mayoría, las amplias masas de los pobres y oprimidos» [32]. Pero no estaba totalmente bajo la influencia de Weitling, ya que criticaba su sociedad ideal como una «sociedad no libre, no una unión viva de gente libre de verdad, sino un rebaño de animales, coaccionados intolerablemente y unidos a la fuerza, siguiendo solo objetivos materiales e ignorando completamente el aspecto espiritual de la vida» [33].

La relación entre el ardiente aristócrata y el sastre acabó al ser apresado Weitling. Sabiendo de su relación, el gobierno zarista le llamó de vuelta a Rusia. Rehusó obedecer y, tras una corta estancia en Bruselas, viajó a París a principios de 1844.

Fue un período crucial en su desarrollo. Conoció a Proudhon, quien todavía disfrutaba de la notoriedad por *¿Qué es la Propiedad?* (1840) y daba los toques finales a *Sistema de contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (1844). Al leer a Proudhon, exclamó a un amigo italiano: «¡Esto es lo correcto!» [34]. Se enzarzaban en apasionadas discusiones, hablando toda la noche sobre la dialéctica de Hegel.

Bakunin estaba impresionado por su crítica del gobierno y la propiedad y Proudhon sin duda reafirmaba el peligro autoritario del comunismo y la necesidad de la anarquía. Pero era la celebración de la libertad por Proudhon lo que más encendía la recalentada imaginación de Bakunin. En mayo de 1845, Bakunin escribía a su familia: «Mi fe incondicional en el gran orgullo del hombre, en su sagrado propósito, en la libertad como único recurso y único objetivo de su vida, permanece inamovible; no solo no ha disminuido, sino que ha crecido y se ha fortalecido [...]» [35].

Un encuentro igualmente importante para la posterior historia del socialismo sería con Marx en marzo de 1844. Aunque Marx era cuatro años más joven, Bakunin estaba impresionado por su intelecto, su comprensión de la política económica y su energía revolucionaria. En comparación, él admitía que su propio socialismo era «puramente instintivo». Pero también reconocía que desde el principio fueron temperamentalmente incompatibles: Marx le acusó de ser un *idealista sentimental*, mientras que Bakunin le encontraba vanidoso, malhumorado y retorcido [36].

Entre Proudhon y Marx, Bakunin prefería al libertario francés. Pensaba que Proudhon comprendía y sentía la libertad mucho mejor que Marx: «Es posible que Marx pueda construir un sistema teórico de la libertad más racional que Proudhon, pero carece del instinto de Proudhon. Como alemán y como judío, es de la cabeza a los pies un autoritario» [37]. El perdurable antisemitismo de Bakunin y su sentimiento antigermano eran algunas de sus características más repelentes, ya que creía equivocadamente que los judíos y los alemanes se oponían en ambos casos a la libertad por naturaleza. En los últimos años de su vida, Bakunin describía su propio pensamiento a sus seguidores españoles como un desarrollo del anarquismo de Proudhon, pero sin su idealismo, el cual había sustituido por una visión materialista de la historia

y del proceso económico [38]. En realidad, la filosofía de Bakunin consiste, en gran medida, en política proudhoniana y economía marxista.

La causa por la que primero se sintió atraído el ardiente deseo de Bakunin de servir al pueblo fue la de los eslavos. Hegel creía que cada pueblo tiene una misión histórica; Bakunin pensó entonces que era el momento de que los eslavos destruyeran el viejo mundo. Es más, con su frescura y espontaneidad, los eslavos eran, para Bakunin, lo opuesto a la frialdad y pedantería alemanas. Preveía un gran cataclismo en Europa. En septiembre de 1847, escribía al poeta Georg Herwergh y su esposa en términos místicos y sexuales: «Espero a mi... prometida, la revolución. Solo seremos verdaderamente felices, es decir, seremos nosotros mismos, cuando el mundo entero esté en llamas» [39]. La visión de Bakunin de un holocausto apocalíptico subyace bajo su elocuente y familiar defensa de la libertad, la armonía, la paz y la hermandad. A finales de 1847, tras pronunciar un discurso en el que hacía un llamamiento a la independencia de Polonia de Rusia, fue expulsado de París por las presiones diplomáticas rusas al gobierno francés. Pero ello no enfrío su entusiasmo: la causa eslavo-polaca siguió siendo una de sus principales pasiones durante mucho tiempo.

Bakunin se marcha inicialmente a Bruselas, pero cuando unos meses más tarde, en febrero de 1848, estalla la revolución en Francia, vuelve inmediatamente a París. Vio que era la oportunidad de crear, por fin, una nueva sociedad, y esperaba que la revolución acabara solo cuando Europa y Rusia unidas crearan una república democrática y federal. Era su primer contacto real con la clase trabajadora y estaba eufórico por su nobleza innata. En las barricadas predicaba a favor del comunismo y de la guerra y la revolución permanentes hasta la derrota total del enemigo. Bakunin se encontraba en su elemento, su sueño de la revolución se estaba realizando, y era capaz de redirigir su colosal

energía hacía la organización de la derrota del Estado burgués. Por fin, ya no se trataba de una tertulia de salón, sino de acción sangrienta en las calles. Colaborando en las barricadas junto a la Guardia Nacional de Trabajadores, su inspirador ejemplo provocó el famoso veredicto del Prefecto de Policía: «¡Qué hombre! El primer día de la revolución era un tesoro perfecto, pero el siguiente debería haber sido fusilado» [40]. El Prefecto era sin duda consciente de que su propio puesto estaba en peligro si finalmente la revolución social *a la* Bakunin triunfaba.

La revolución se extendió a Alemania en pocas semanas, pero Bakunin tenía su atención en Centroeuropa, esperando comenzar la revolución rusa en Polonia. Estaba embriagado con el caos revolucionario de Europa y exultaba por la destrucción del viejo mundo que hacía presagiar. Así escribía a Herwegh: «Las malas pasiones provocarán una revuelta campesina y ello me entusiasma porque no temo la anarquía, sino que la deseo con todo mi corazón» [41]. En ese momento, Bakunin no era todavía anarquista y usaba el término *anarquía* en su sentido negativo de desorden y tumulto; su deseo de destrucción era todavía más fuerte que su anhelo creativo. Los días de los parlamentos y las constituciones habían terminado, escribía a Herwegh: «Necesitamos algo distinto: pasión, vida y un nuevo mundo sin leyes y, por tanto, libre» [42].

Esperando promover una revolución paneslava, Bakunin asistió al Congreso Eslavo en Praga en junio de 1848. En su encendido *Llamamiento a los eslavos*, escrito en otoño, no solo celebraba el «admirable instinto de las masas», sino que llamaba a la federación de todos los pueblos eslavos en una federación encabezada por un consejo que resolvería los conflictos internos y decidiría sobre política exterior. Bakunin estaba todavía, en principio, interesado en apoyar los movimientos nacionalistas por la independencia, pero ya se había adherido al culto a

la espontaneidad popular. Además, al llamar por primera vez a la destrucción del Imperio Austriaco, convirtió el *Llamamiento a los eslavos* en un hito de la historia europea.

Al mismo tiempo, durante el Congreso de Praga y el año posterior, desarrolló un proyecto de dictadura revolucionaria basado en una sociedad secreta. Era una de las tantas organizaciones que Bakunin intentó poner en marcha y que no cuadra con sus declaradas creencias libertarias y su oposición a un gobierno revolucionario. El objetivo de la sociedad era dirigir la revolución, extenderla a toda Europa y Rusia y derribar el Imperio Austriaco. Tal y como escribiría más tarde en sus *Confesiones* a Nicolás I, estaría formada por tres grupos separados de jóvenes, campesinado y ciudadanos en general, sin conocerse entre ellos. Estos grupos estarían organizados con «una estricta jerarquía y bajo disciplina absoluta» impuesta por un comité de tres o cuatro miembros que podrían recurrir al apoyo de un batallón de trescientos a quinientos hombres [43]. La sociedad secreta en su conjunto actuaría sobre las masas como una *fuerza invisible* y, si tuviera éxito, tras la revolución establecería un gobierno con poderes ilimitados para eliminar «todos los *clubs*, periódicos y manifestaciones de charlatana anarquía». Bakunin pretendía ser su *director secreto* y, si su plan se hubiera llevado a cabo, «las principales riendas del movimiento se habrían concentrado en mis manos» y la proyectada revolución de Bohemia no se hubiera desviado del curso que él había propuesto [44].

Se ha sugerido que no deberíamos tomarlo demasiado al pie de la letra [45]. Pero hay pocas fantasías posibles sobre el ejercicio del poder dictatorial absoluto tan lamentables como esta en la historia del pensamiento político. Parecería que Bakunin estaba casi esquizoide. Por una parte, celebrando la libertad absoluta y condenando la dictadura en sus escritos públicos y, por otra, fantaseando en privado con una dic-

tadura invisible que él mismo lideraría. Revela una desagradable vena autoritaria de su personalidad, socava su crítica a Marx y muestra una profunda grieta en sus tácticas. Pero esta innegable laguna no cambia las afirmaciones públicas sobre la libertad ni varía su importancia en la historia del anarquismo. Simplemente muestra un fallo a la hora de llevar a cabo una praxis adecuada.

Bakunin fue incapaz de poner en marcha su sociedad secreta en este período, pero sí acudió a las barricadas durante el breve levantamiento de Praga en 1848. Tras su fracaso, recorrió Alemania para participar en otra insurrección en Dresde en mayo de 1849. Según Engels, los trabajadores consideraban a Bakunin «un líder capaz y sereno», aunque se le ha acusado de causar muchas bajas al persuadirles de movilizarse contra contra viento y marea [46].

Bakunin tenía poco interés en apoyar a las fuerzas proconstitucionales, que buscaban la unificación alemana frente al rey de Sajonia, y no pensaba que la rebelión tuviera éxito, pero tampoco podía quedarse al margen sin hacer nada. En las calles de Dresde se encontró con Richard Wagner, director de la ópera de Dresde, y se fueron juntos al ayuntamiento para ver lo que ocurría. Se acababa de anunciar el nuevo gobierno provisional. Inmediatamente, Bakunin aconsejó a los líderes fortificar la ciudad frente a las tropas prusianas que se aproximaban y que llegarían esa noche. Solo uno de los miembros del triunvirato se mantuvo firme en el poder y Bakunin le apoyó incondicionalmente, recorriendo las barricadas para mantener alta la moral. Sin embargo, los soldados consiguieron abrirse camino. Bakunin urgió a los rebeldes a inmolarse en el ayuntamiento, pero en lugar de eso, ellos se retiraron primero a Friburgo y luego a Chemnitz. Los agotados revolucionarios serían arrestados en sus camas.

Bakunin estaba tan cansado que no hizo ningún intento de escapar; sus energías se habían agotado finalmente. Esta vez fue sentenciado a muerte. Una noche fue levantado y llevado como si fuera a ser decapitado, pero solo era para comunicarle que la pena había sido conmutada por cadena perpetua. Entregado a los austriacos, estos le condenaron a su vez a muerte por alta traición, pero fue deportado a Rusia. Permaneció los siguientes ocho años en las tristemente conocidas fortalezas de Pedro y Pablo y Schlüsselburg. Allí no solo se malogró su salud —padeció escorbuto y se le cayeron los dientes— sino que también escribió su destacable *Confesión*.

Dirigida al zar Nicolás I, contiene una extraña mezcla de profecía política, autoacusación y dramatización, así como su sincera visión personal. Se denomina a sí mismo como «pecador arrepentido» y declara «Soy un gran criminal y no merezco perdón». A su vez, sugiere haber sufrido el «mal filosófico» de la metafísica alemana y que sus locuras surgían en gran parte de falsos conceptos, «pero más aún de una poderosa y nunca satisfecha necesidad de conocimiento, vida y acción» [47]. Este sumamente ambivalente documento aparenta ser tanto un ardid ingenioso como una clara traición a sus creencias.

El voluntarismo de Bakunin se evidencia claramente cuando relata cómo, después de no instigar un levantamiento en Bohemia, dedujo que, dado que la revolución es esencial, es posible. En este punto, la voluntad revolucionaria será para Bakunin más importante que las condiciones objetivas: «La fe por sí misma —afirma— supone ya la mitad del éxito, la mitad de la victoria. Junto con una voluntad fuerte, hace emerger las circunstancias y alzarse a las gentes, aúna, une y funde a las masas en una sola alma y en un solo poder» [48]. Tras esbozar su proyecto de dictadura invisible y apelar al despótico zar para llevar a cabo reformas, mantiene que no sería capaz de ser un dictador:

> Buscar mi felicidad en la felicidad de otros, mi dignidad personal en la dignidad de todos aquellos que me rodean, ser libre en la libertad de los demás: ese es mi credo, la aspiración de toda mi vida. Considero como el más sagrado de los deberes rebelarse contra toda opresión, sea quien sea el autor o la víctima. [49]

Fueran las que fueran sus intenciones en su *Confesión*, el hombre de acción Bakunin se sentía indudablemente desesperado en prisión al estar aislado del mundo. Cuando su amada hermana fue a visitarle y no consiguió el permiso, le envió esta nota:

> Nunca comprenderás lo que significa sentirte enterrado en vida, decirte a ti mismo en cada momento del día y de la noche que eres un esclavo, que estás destruido, reducido a la impotencia de por vida; escuchar en tu celda incluso los ecos de una gran batalla que tendría que haber llegado, que decidiría las cuestiones más importantes para la humanidad y estar forzado a permanecer quieto y en silencio. Estar lleno de ideas, alguna de las cuales por lo menos podría ser útil y ser incapaz de llevar a cabo una sola de ellas... ser capaz de cualquier sacrificio, incluso de heroísmo en nombre de una causa mil veces sagrada y ver todos esos impulsos estrellados contra cuatro paredes desnudas, que son ¡mis únicos testigos, mis únicos confidentes! ¡Esa es mi vida! [50]

Siguiendo su nueva filosofía de la acción, se lamenta del tiempo que ha malgastado con las *sombras chinescas* de la metafísica y anima a sus hermanos a concentrarse en mejorar sus propiedades [51].

Solo tras la coronación de Alejandro II, en 1855, consiguió Bakunin el cambio de su sentencia de prisión por destierro. Se marcha a Siberia, donde contrae matrimonio en 1857 con la joven polaca de dieciocho años llamada Antonia Kiriatkowska. Ella, más tarde, daría a luz a dos hijos de Carlo Gambuzzi, amigo de la familia, pero parecía muy feliz de seguir a su itinerante y revolucionario marido a través de la faz de la tierra. El gobernador de Siberia Oriental, el general Nikolai Muravev,

resultaba ser un primo segundo de la rama decembrista de la familia. Bakunin quedó profundamente impresionado por sus métodos de colonización: le contó a Herzen que aquel era el «mejor hombre de Rusia» y parecía haber «nacido para dirigir», que era un verdadero hombre de Estado «que no tolera la cháchara, su palabra han sido sus hechos toda su vida, con una voluntad de hierro» [52]. Parecería que Bakunin veía en Muravev un líder potencial de una de sus sociedades secretas. El gobernador, además, esperaba que algún día fuera posible liberar a los campesinos dándoles la tierra que cultivaban y establecer el «autogobierno, la abolición de la burocracia y, hasta donde fuera posible, la descentralización del Imperio ruso, sin constitución ni parlamento». Durante el proceso, sería necesario establecer una *dictadura de hierro* que liberaría a todos los eslavos y declararía la guerra a Austria y Turquía [53]. Kropotkin conoció más tarde a Muravev en Siberia, después de que hubiera anexionado la región de Amur a Rusia, pero él no se dejó engañar como Bakunin: «como todo hombre de acción de la escuela gubernamental —escribió Kropotkin de Muravev— era un déspota en el fondo de su corazón» [54].

Bakunin pasó cuatro años en Siberia, desde 1857 hasta 1861. Rompió su palabra dada al sucesor de Muravev siendo representante de una empresa de comercio internacional. En una expedición al río Amur, cogió un barco americano para Japón y de allí fue a San Francisco. Atravesó los Estados Unidos y contactó con los líderes de los círculos progresistas y abolicionistas de Boston. Le gustó el país y se quedó impresionado por su sistema federalista, pero no dejó huella en el incipiente movimiento obrero embrionario norteamericano. Solo más tarde, Benjamin Tucker publicitó sus ideas [55]. Bakunin permaneció poco más de un mes en América y después regresó a Inglaterra a finales de 1861. En Londres, se encontró con su antiguo amigo socialista

Alexander Herzen y su primo Nicolai Ogarev. Su primer escrito en trece años, «A los amigos rusos, polacos y todos mis amigos eslavos» apareció en el periódico *The Bell* en febrero de 1862. Citando el lema del periódico *Tierra y libertad*, reafirmó su creencia en las capacidades de la gente y llamó a la revolución, que traería el autogobierno de los eslavos en una unión fraternal organizada desde abajo y basada en una comunidad campesina. Mientras que esto recordaba al federalismo de Proudhon, Bakunin fue más allá de su mutualismo económico e insistió en la propiedad comunitaria de la tierra.

Herzen dejó una brillante semblanza del Bakunin de este tiempo: «Su actividad, su pereza, sus apetitos y todas sus otras características, tales como su gigantesca altura y su continua dulzura, eran de dimensiones sobrehumanas», tal como era él mismo: un gigante con cabeza de león y enmarañada melena. Vio en él, más que a un teórico abstracto, a un hombre de acción y le dijo tiernamente:

> Inadaptado de la vida, arrojado desde la temprana juventud al idealismo alemán... has vivido hasta la edad de los cincuenta en un mundo de ilusiones, de estudio amable, de grandes aspiraciones e insignificantes fracasos... poco escrupuloso en temas de dinero, con una vena de discreto pero terco epicureísmo y con un anhelo de actividad revolucionaria a la que le falta una revolución. [56]

Era asombrosamente certero, pero Bakunin no tenía mucha más opción que ignorarlo. Intentó ir a Polonia tras la insurrección de enero de 1863, pero la expedición a la que se unió fracasó y acabó en Suecia. Fue entonces cuando puso rumbo a Italia, donde comenzó a dejar sus esperanzas paneslavistas atrás y a moverse en torno al maduro movimiento anarquista. Su búsqueda de la revolución era tan fuerte como siempre pero, como escribió a sus conocidos rusos en 1864, sentía que

estaba viviendo en un periodo de transición, una época infeliz para una gente infeliz:

> La civilización se está pudriendo, el barbarismo no se ha desarrollado aún en una fuerza y nos encontramos *entre dos aguas*. Es muy duro. Si solo pudiera vivir hasta el día del Némesis, el día del Juicio Final, al cual esta despreciable sociedad europea no está destinada a escapar... Dejad a mis amigos que construyan, ya que yo solo estoy cargado de ansias de destrucción, porque estoy convencido de que construir basándose en la carroña de materiales podridos es una causa perdida y estos nuevos materiales, y con ellos nuevos organismos, solo pueden aflorar de una inmensa destrucción... Desde hace mucho tiempo no veo otra poética que la triste poética de la destrucción y ya seremos afortunados si tenemos la oportunidad de ver aunque solo sea la destrucción. [57]

En Italia, Bakunin primero vivió en Florencia y luego se mudó a Nápoles, en octubre de 1865. Después de la derrota de la insurrección polaca, dejó de creer definitivamente en un movimiento de liberación nacional como fuerza revolucionaria y comenzó a defender una revolución social a escala internacional. Aunque se había encontrado con el revolucionario italiano Mazzini en Londres y le había tomado gran respeto personal, en esas fechas descubrió su idealismo religioso y su irritante nacionalismo. Bakunin, por este tiempo, también abandonó su idealismo filosófico de juventud y desarrolló una visión materialista y atea del mundo. En este cambio le ayudó el positivismo de Comte, pero especialmente Marx. Elogió a Marx por haber sido el primero en comprender que «todos los desarrollos intelectuales y políticos de la sociedad no son otra cosa que la expresión ideal de sus desarrollos políticos y económicos» [58].

A petición de Marx, Bakunin se encontró con él a su paso por Londres en noviembre de 1864. Bakunin aún estaba dolido por el artículo que había aparecido en una publicación de Marx *Neue Rheinische*

Zeitung y que le señalaba como un espía ruso, pero Marx le aseguró que no había tenido nada que ver en ello ni en los artículos difamatorios contra él que habían aparecido en la prensa inglesa. Marx quedó fascinado con el encuentro y escribió a Engels que Bakunin era uno de los pocos hombres que había progresado, en vez de retroceder, en los últimos sesenta años [59]. Al mismo tiempo, Bakunin quedó impresionado con la Asociación Internacional de los Trabajadores que Marx había ayudado a crear y, aparentemente, estaba de acuerdo con trabajar como su representante en Italia. Aquel se convirtió en su último encuentro.

Fue durante su estancia en Italia cuando las ideas anarquistas de Bakunin se terminaron de perfilar. Se habían empezado a formar en sus conversaciones con Proudhon y la lectura de sus obras, pero ahora se encontró con Guiseppe Fanelli, un amigo del líder anarquista Carlo Pisacane. Este definía la propiedad y el gobierno como los principales mecanismos de la esclavitud, la pobreza y la corrupción y exigía una nueva Italia organizada desde abajo hacia arriba en el principio de la libre asociación. Esto pasó a ser la reivindicación central del programa de Bakunin.

Incluso con este cambio, no fue capaz de abandonar su gusto por la conspiración y la inclinación por las sociedades secretas. En ausencia de un movimiento obrero bien organizado, aún confiaba en una vanguardia para asegurar el triunfo de la revolución social. En Florencia, en 1864, creó una sociedad secreta, aunque era solo de unos pocos hombres y mujeres. Cuando se mudó a Nápoles, creó una Hermandad secreta revolucionaria y en 1866 escribió sus *Principios de Organización de la Hermandad Internacional*. Escribió a Hezen y a Ogarev en esa época contándoles cómo había pasado los últimos tres años ocupado

en la «fundación y organización de una sociedad secreta revolucionaria internacional» y les envió los estatutos de sus principios [60].

Este documento no solo ofrece la visión más detallada de la versión de Bakunin de una sociedad libre, sino que también esquematiza el prototipo de todas sus consiguientes sociedades secretas. La Hermandad estaba organizada en dos *familias*, nacional e internacional, con la segunda controlando a la primera. Su objetivo era sobrepasar la existencia de los Estados y reconstruir Europa y el mundo en los principios de la libertad, la justicia y el trabajo.

Pero mientras la Hermandad estaba jerarquizada y centralizada, Bakunin elaboró, en el documento principal titulado «Catecismo Revolucionario», sus principios fundamentales anarquistas. En primer lugar, insistía en que «la libertad individual y colectiva es la única fuente del orden y la moralidad en la sociedad. Luego, identificaba, como Proudhon, justicia e igualdad y defendía que la libertad está inexorablemente ligada a la igualdad: la *libertad* de cada uno solo es efectiva con la igualdad de todos los demás. La realización de la libertad a través de la igualdad, en un principio y de hecho es la *justicia*. [61] Pero, a diferencia del patriarcal Proudhon, Bakunin mantenía que las mujeres y los hombres tenían iguales derechos y obligaciones. Debían poder unirse y separase en *libre matrimonio* como gustasen y tener sus hijos subvencionados por la sociedad. Los hijos no pertenecían ni a sus padres ni a la sociedad, sino «a ellos mismos y a su propia futura libertad» [62]. Finalmente, la verdadera libertad solo puede realizarse con la completa destrucción del Estado, con el «absoluto rechazo de toda autoridad incluida aquella que sacrifica la libertad en pos de la conveniencia del Estado». La Hermandad debería esforzarse, así pues, en destruir «el Estado totalitario, burocratizado y centralizado, que no es más que el *alter ego* de la Iglesia

y, por definición, la permanente causa del empobrecimiento, embrutecimiento y esclavitud de las multitudes» [63].

Aunque las sociedades secretas de Bakunin nunca llegaron a ser organizaciones influyentes, revelan un punto central de su pensamiento. Esperaba que funcionaran como «los pilotos invisibles en el centro de la tempestad popular». Su primera tarea era «ayudar al nacimiento de la revolución sembrando las semillas correspondientes a los instintos de las masas y después canalizar la energía revolucionaria de la gente». Pero la tensión entre las simpatías anarquistas de Bakunin y sus estrategias autoritarias de manipulación de los otros a través de sociedades secretas resultan aquí muy claras. Una de las funciones principales de los líderes es la de *inculcar* en sus seguidores la necesidad de prevenir «toda consolidación de la autoridad» por medio de la creación de asociaciones libres [64]. En la imaginación sobreexcitada de Bakunin, hay líderes y guías, dirigentes inteligentes y multitudes ignorantes.

En este punto, Bakunin no exige una inmediata y directa expropiación de la industria privada. En vez de eso, confía en la eliminación del derecho de herencia y en la formación de cooperativas de trabajadores para asegurar la desaparición gradual de la propiedad privada y la igualdad económica. Toda la propiedad perteneciente al Estado y los reaccionarios sería confiscada. La igualdad política y económica, sin embargo, no llevaría a una nivelación uniforme de las diferencias individuales, ya que la diversidad de capacidades constituye la «abundancia de humanidad» [65].

En lugar de la existencia de los Estados Nación, la sociedad se organizaría «desde la base hasta la cúspide —formando la circunferencia en el centro— de acuerdo con los principios de la libre asociación y la federación». La unidad básica de la sociedad sería la comuna autónoma, que tendría siempre el derecho de salirse de la federación.

Las decisiones se tomarían por voto mayoritario basado en el sufragio universal de ambos sexos. La comuna elegiría todos los funcionarios, legisladores y jueces y crearía su propia constitución. En ella estaría reflejada la «absoluta libertad de los individuos», mientras que la sociedad proporcionaría las necesidades básicas [66].

Este documento, que ha sido llamado la «fundación espiritual del movimiento anarquista», se muestra, no obstante, profundamente contradictorio y autoritario en ocasiones [67]. Bakunin escribe que la única restricción legítima sería el «saludable poder natural de la opinión pública». Así, también declara que la sociedad podría privar a todos los adultos *antisociales* de sus derechos políticos y aquellos que robasen o rompieran sus acuerdos y violasen la libertad de los individuos serían «penalizados de acuerdo con las leyes de la sociedad» [68]. La corrupción y la explotación están permitidas, pero no de los menores. Los chiquillos serían educados solo por la comuna y no por sus padres, para inculcarles *valores humanos* y entrenarlos para que se conviertan en obreros especializados. Toda persona físicamente capaz debe trabajar o bien sería considerado un *parásito* o un *ladrón*, ya que el trabajo es la fuente exclusiva de riqueza y de la fundación de la dignidad y moralidad humana. Se espera que cada adulto cumpla tres obligaciones: «que permanezca *libre*, que viva de su *propio trabajo* y que *respete la libertad de los otros*» [69]. Bakunin reconoce que la guerra es uno de los medios para alcanzar la revolución social. Sería, muy seguramente, «sangrienta y vengativa», aunque creía que no debía durar mucho o degeneraría en «frío y sistemático terrorismo». La guerra sería no contra hombres particulares, sino principalmente contra las «instituciones antisociales» [70].

Pero mientras hay, indudablemente, algunos elementos autoritarios en el documento, Bakunin solo desea retener el poder político

del gobierno en su forma más ligera. Seguramente utiliza la palabra *gobierno* para describir el parlamento electo del nivel provincial que define los derechos y las obligaciones de las personas de la comuna y el tribunal electo que se encarga de las disputas entre las personas de la comunidad. Por *parlamento* quiere decir poco más que una «asociación coordinada» [71]. De nuevo, el uso de Bakunin de la palabra *Estado* al final del documento puede sugerir que no es completamente anarquista. Pero cuando escribe que la revolución persigue «la absoluta reunión de las comunas en provincias y superar los países en el Estado», no se está refiriendo al orden legal obligatorio de los Estados existentes; sin embargo, está usando esa imagen para describir el órgano federal que forma la «unidad central del país» [72]. Mientras haya un parlamento nacional coordinando la producción y resolviendo los conflictos, la nación sería una federación voluntaria de unidades autónomas, con «absoluta libertad y autonomía de las regiones, provincias, comunas, asociaciones e individuos». No habría ejércitos y la defensa se organizaría con milicias populares. A la larga, Bakunin esperaba que la existencia de Estados nacionales daría en el futuro pie a una «Federación Universal de las Personas» con comercio, intercambio y comunicación libres [73].

Después de dejar Italia, fue a Ginebra en 1867 para asistir a la inauguración del Congreso de la Liga por la Paz y la Libertad, una organización liberal apoyada por Garibaldi, Víctor Hugo, Herzen y John Stuart Mill, entre otros. Pensó que podía ser un buen foro para sus ideas y pronto provocó un considerable revuelo. El barón Wrangel escribió más tarde:

> [...] No recuerdo mucho lo que dijo Bakunin y no creo que sea posible reproducirlo en lo más mínimo. Su discurso no tuvo ni una secuencia lógica ni era rico en ideas, pero consistió en frases emocionantes y con-

> movedoras súplicas. Fue algo elemental e intrascendente: una tormenta furiosa con rayos y truenos deslumbrantes y un bramar de leones. Aquel hombre había nacido para ser el orador de la revolución. La revolución era su estado natural. Su discurso causó una tremenda impresión. Si hubiese pedido a sus oyentes que se cortasen sus cuellos, lo habrían hecho entusiasmados obedeciéndolo. [74]

De hecho, en su primera intervención, Bakunin hizo una clara denuncia del nacionalismo. Reconocía que «cada nacionalidad tenía el indudable derecho a ser ella misma, vivir según su propia naturaleza», pero defendió que el nacionalismo agresivo siempre proviene de Estados centralizados [75]. Después, expuso más a fondo sus puntos de vista anarquistas sobre la naturaleza humana, la sociedad y el Estado, aunque sabía perfectamente que la completa realización del socialismo «sería sin duda el trabajo de siglos» [76].

En su discurso inacabado, más tarde conocido como «Federalismo, Socialismo, Antiteologismo», defendió en una crítica a Rousseau que el hombre no es solo el más individualista de los seres en la tierra, sino que al mismo tiempo el más social de ellos: «la *sociedad* es el modo natural de existencia del colectivo humano, independientemente de cualquier contrato. Se gobierna a sí misma a través de las costumbres o de los hábitos de la tradición, pero nunca según sus leyes» [77]. Cada ser humano tiene un sentido de la justicia muy dentro de su consciencia que lo traduce en «simple *igualdad*». Los seres humanos han nacido moral e intelectualmente iguales, sin importar el sexo o color, y los casos de criminalidad o estupidez «no son debidos a su naturaleza; es solamente el resultado del medio social en el que han nacido y se desarrollan» [78]. Bakunin, por lo tanto, cree que los seres humanos han nacido con la misma inteligencia y el sentido moral, pero que son, de alguna manera, completamente productos de su medio. Son sociales por

naturaleza y son capaces de gobernarse a sí mismos sin las leyes hechas por lo humanos.

Por otra parte, es el Estado la principal causa de los males sociales, es «la más clara, la más cínica y la más completa negación de la humanidad». Bakunin se extiende, usando la valiosa retórica de Proudhon, detallando que:

> La historia entera de los viejos y modernos Estados no es más que una serie de asquerosos crímenes... No hay horror, crueldad, sacrilegio o perjurio, impostura, negocio infame, cínico robo, atrevido saqueo o mezquina traición que no haya sido o que no sea perpetrada por los representantes de los Estados, sin otro pretexto que el de esas flexibles palabras, tan convenientes y terribles: *por razones de Estado.* [79]

Bakunin hizo la primera declaración explícita de su anarquismo en el discurso de septiembre de 1868, en el segundo Congreso de la Liga de la Paz y la Libertad en Berna. Declaró con rotundidad que todos los Estados están fundados en «la fuerza, la opresión, el expolio y la injusticia elevados a Sistema y haciendo de ellos la piedra angular de la propia existencia de la sociedad». Ofrecen una doble negación de la humanidad: internamente, manteniendo el orden por la fuerza y explotando a la gente; y externamente, llevando a cabo guerras extremadamente violentas. Por su propia naturaleza interna representan «diametralmente lo opuesto a la justicia, la libertad y la moralidad humanas» [80]. Concluyó que la libertad y la paz solo podían ser alcanzadas con la disolución de todos los Estados y la creación de una federación universal de libres asociaciones con una reorganización social de abajo hacia arriba. Esto se convirtió en el punto central de su filosofía anarquista.

En el verano de 1868, Bakunin se unió a la sección de Ginebra de la Internacional y al año siguiente fue su delegado en el cuarto Congreso Internacional de la Asociación Internacional de los Trabajadores

en Basilea. Marcó un punto de inflexión en su carrera y en la historia del movimiento anarquista, ya que entró en contacto directo por primera vez con trabajadores industriales organizados. Pronto encontró el apoyo de los relojeros de la francoparlante Jura, lo que le proporcionó una base sobre la que crecer y ganar el apoyo de más trabajadores, especialmente en Francia e Italia. Su compañero italiano, Guiseppe Fanelli, fue a España y pronto convirtió la Federación Española, la organización más grande de la Internacional, al programa colectivista y federalista de Bakunin. Fue de estas secciones libertarias de la Internacional de donde finalmente surgió el sindicalismo revolucionario o *anarcosindicalismo*.

La propuesta directa de Bakunin de unirse con la Liga por la Paz y la Libertad, sin embargo, fue rechazada por el Consejo General de la Internacional y por Marx, quien lo controlaba. Cuando el Congreso de la Liga también rechazó la propuesta por una «igualación social y económica de las clases y los individuos», Bakunin la abandonó, junto con otros cuarenta, incluido James Guillaume, un joven maestro del Jura, para formar la Alianza Internacional de la Democracia Socialista con un comité central en Génova.

Al año siguiente, después de que nuevamente se rechazase la unión con la Internacional, Bakunin disolvió formalmente la Alianza a principios de 1869, pero mantuvo privadamente los contactos con sus miembros y, a través de ellos, estableció grupos en Suiza, Bélgica, Italia y España. El estatus exacto de la Alianza y sus relaciones con la Internacional eran ambiguos y han permanecido envueltos en controversia. Marx denunció que Bakunin nunca disolvió realmente la Alianza y que intentaba que se convirtiera en «una segunda *Internacional dentro de la Internacional*» [81]. Guillaume dijo que fue disuelta en enero de 1869, aunque el «contacto libre de los hombres unidos por la acción colectiva en una fraternidad revolucionaria informal» continuaron [82]. Bakunin

entendía la Alianza como un complemento necesario a la Internacional y, aunque compartían los mismos objetivos finales, cumplían funciones diferentes. Mientras que la Internacional se esforzaba en unir a los trabajadores, Bakunin quería que la Alianza los dotase de una dirección realmente revolucionaria. Así pues, aseguraba, en un estilo hegeliano, que el programa de la Alianza «representaba el más completo despliegue de la Internacional» [83].

Se lanzó a sí mismo a una ardua labor de propaganda en nombre de la Internacional. En una serie de artículos para *L'Egalité*, el periódico de la Federación Suiza francófona de la Internacional, insistía en que cada miembro debía comprometerse a «subordinar sus intereses personales y familiares, así como sus creencias políticas y religiosas al supremo interés de nuestra asociación. A la lucha del trabajo contra el capital y, entonces, la lucha económica de los trabajadores contra la burguesía». Esto suena inequívocamente autoritario y horrorizaría a Godwin, quien consideraba el derecho de eliminar el juicio supremo: uno podía no unirse a una asociación que insistiera en la lealtad y la obediencia contrarias a su propia consciencia.

Bakunin definió la tarea principal de la Internacional como proveer a la gran masa de trabajadores, que son «socialistas *sin saberlo ellos mismos*», de un pensamiento, de manera que cada trabajador pueda llegar a ser «plenamente consciente de lo que quiere, despertar en él una inteligencia que se corresponda con sus más íntimos deseos». Pero no se conseguiría solo con propaganda y educación, así que la mejor manera para los trabajadores de aprender la teoría es a través de la práctica: «La emancipación a través de la acción práctica». El principio fundamental de la Internacional es, por lo tanto, enteramente correcto: «La emancipación de los trabajadores es tarea de los trabajadores mismos» [84].

Aunque tenían poca sustancia en realidad, Bakunin continuó diseñando programas para la «Fraternidad Internacional». En un boceto de 1869, clarificaba sus ideas de una estrategia revolucionaria, exigiendo la expropiación de la propiedad privada, eclesiástica y estatal y su transformación en propiedad colectiva bajo la libre federación de las asociaciones agrícolas e industriales. En ese momento sí le daba un sentido positivo a la anarquía. «No tememos a la anarquía», declaró:

> [...] La invocamos. Porque estamos convencidos de que la anarquía, siendo la manifestación ilimitada de la vida liberada de la gente, debe nacer de la libertad, la igualdad, el nuevo orden social y la fuerza de la revolución misma contra la reacción. No hay ninguna duda de que esta nueva vida —la revolución popular— se organizará a no tardar mucho, pero lo hará creando su organización revolucionaria de abajo hacia arriba, de la circunferencia hacia el centro, de acuerdo con el principio de libertad. [85]

Al mismo tiempo, mientras que rechazaba la dictadura y la centralización, Bakunin aún escribía sobre un «nuevo Estado revolucionario» y la necesidad de una «secreta y universal asociación Internacional de Hermanos» que sería el órgano que daría vida y energía a la revolución. El movimiento de vanguardia anarquista consistiría en una «suerte de empleados generales revolucionarios, compuestos de individuos enérgicos e inteligentes, sobre todo, amigos sinceros de la gente, hombres ni egoístas ni ambiciosos, pero capaces de servir de intermediarios entre las ideas revolucionarias y los instintos de la gente» [86].

La sonora disputa entre Marx y Bakunin y sus respectivos seguidores llegó a su culmen en el Congreso de la Internacional de Basilea en septiembre de 1869. Bakunin solo contaba con doce de los setenta y cinco delegados, pero la fuerza de su oratoria y el carisma de su presencia casi hace que el Congreso aprobase su propuesta de eliminar el

derecho de herencia como una de las condiciones indispensables para la emancipación del trabajo. Los seguidores de Marx argumentaron que desde que el derecho de herencia no es más que un producto del sistema de la propiedad, sería mucho mejor atacar el sistema en sí mismo. Como resultado, ambas propuestas, tanto la de Bakunin como la de Marx, fueron rechazadas en votación, pero el asunto es que llevó a los partidarios de la propiedad colectiva a dividirse en dos facciones opuestas. De acuerdo con Gilliaume, aquellos que siguieron a Marx defendiendo lo pertinente de la propiedad colectivizada por el Estado comenzaron a ser denominados como *estatistas* o *comunistas autoritarios*, mientras que los seguidores de Bakunin que defendían la propiedad en manos, directamente, de las asociaciones de trabajadores fueron denominados *comunistas antiautoritarios*, *comunistas federalistas* o *comunistas anarquistas* [87]. Los términos *colectivismo* y *comunismo* aún se usaban con mucha flexibilidad; Bakunin prefería denominarse a sí mismo como *colectivista*, con lo que quería decir que como la labor colectiva crea la riqueza, la riqueza colectiva debe ser de propiedad colectiva. Pensaba que la distribución de esa riqueza debía hacerse de acuerdo al trabajo realizado y no de acuerdo a las necesidades.

El punto de vista ortodoxo marxista es que Bakunin trató de hacerse con el control de la Internacional motivado por la ambición personal [88]. Un emigrante ruso en Suiza llamado Utin terminó de emponzoñar la controversia al extender los rumores entre los seguidores de Marx de que Bakunin era un espía ruso y un inmoral en asuntos económicos. Bakunin aún admiraba a Marx como pensador e incluso recibió un adelanto de un editor ruso para hacer la traducción del primer libro de *El Capital* de Marx. La disputa real no fue en realidad entre una ambición personal (Bakunin) y una autoritaria (Marx) o,

incluso, entre la conspiración y la organización, sino realmente entre dos estrategias revolucionarias diferentes.

Bakunin se dedicó entonces con todas sus energías a incitar a una revolución europea que esperaba que se extendiese por el mundo entero. En una serie de apresurados discursos escritos, panfletos y voluminosos manuscritos inacabados, intentó establecer sus puntos de vista. En el proceso, comenzó a transformar el anarquismo en un movimiento revolucionario.

Pensaba que era en Rusia donde la revolución mundial podía iniciarse. A inicios de 1870, criticó el intento de su antiguo amigo Herzen de pedir al Zar y a la aristocracia rusa que realizasen una serie de reformas. En particular, le pidió rechazar la idea de Estado, precisamente porque era socialista: «Tú predicas un socialismo de Estado y eres capaz de reconciliarte con la más peligrosa y vil de las mentiras engendradas en nuestro siglo: la democracia oficial y la burocracia roja»[89]. De acuerdo con Bakunin, la única manera de transformar Rusia era a través de una insurrección popular.

En la búsqueda de un posible catalizador, entra en este tiempo en contacto con un joven revolucionario llamado Sergei Nechayev. Resultó ser una relación desastrosa e hizo un inmenso daño al movimiento anarquista. Nechayev, que más tarde inspiró el personaje de Peter Verkhovensky en la obra de Dostoevsky titulada *El poseído*, era una personalidad extraordinaria: despótico, hambriento de poder, egoísta, rudo y, a pesar de todo, extremadamente seductor. Ejemplificaba al terrorista sin escrúpulos al que nada pararía hasta conseguir sus objetivos.

Nechaev se las apañó para convencer a Ogarev, colega de Bakunin y a Herzen, quien tenía una organización secreta en Rusia con una masa ingente de seguidores. Al principio, le pareció a Bakunin el tipo

ideal de la nueva hornada de revolucionarios rusos, un conspirador perfecto con mente penetrante y el *diablo en el cuerpo*. «Son fascinantes estos nuevos fanáticos —escribió Bakunin a Gillaume— creyentes de ningún dios y héroes sin florida retórica» [90]. Bakunin no pudo evitar quedar seducido por alguien que parecía tener su misma energía y dedicación extremas y, eso a pesar de sus pocos años. Parecía ser la reencarnación de la legendaria panda de bandidos rusa Stenka Razin y Pugachev.

Mientras estaban en Génova, junto con Bakunin, Nechayev escribió entre abril y agosto de 1869 un *Catecismo revolucionario*, que resultó ser uno de los más repulsivos documentos de la historia del terrorismo. El principio que guía ese escrito es que «es moral todo lo que contribuye al triunfo de la revolución; todo lo que lo impide es inmoral y criminal». Exige a los aspirantes a revolucionarios romper todos los lazos con la sociedad pasada, a sentir «una simple pasión fría» por la causa revolucionaria y a adoptar el único objetivo de la «despiadada destrucción» para conseguir erradicar el Estado, sus instituciones y sus clases. La segunda parte del panfleto se abre con:

> El revolucionario es un hombre desafortunado. No tiene intereses personales, no tiene relaciones personales, no tiene sentimientos, apegos a nada, propiedades, no tiene incluso un nombre propio. Todo en él está absorbido por un interés exclusivo, un pensamiento, una pasión... la revolución.

El panfleto no solo recomendaba realizar listas de personas que debían ser eliminadas, sino que declaraba que el comité central de cualquier sociedad secreta debía contemplar al resto de los miembros como prescindible *capital revolucionario* [91]. Otro panfleto sin firmar escrito en esa época titulado *Principios de la Revolución*, que tiene toda la impronta de Nechayev, declara de una manera similar:

> No reconocemos otra actividad que la del trabajo de exterminar, aunque admitimos que las formas en que dicha actividad puede llevarse a cabo pueden ser bastante variadas: veneno, el apuñalamiento, el ahorcamiento, etcétera. En esta lucha, la revolución santifica cualquier método parecido. [92]

Ambas obras han sido adjudicadas conjuntamente a Bakunin y Nechayev y la defensa de su autoría conjunta ha provocado amargas disputas.

Ciertamente, Bakunin estaba impresionado por la espontánea energía de los brigadistas rusos y escribió a Nechayev: «Esos hombres primitivos, brutales hasta la crueldad, cuentan con una naturaleza muy fresca, fuerte y pura». También se mostró próximo al relativismo moral de Nechayev cuando escribió: «Donde hay guerra hay políticos y allí, en contra de su voluntad, uno está obligado a usar la fuerza, el engaño y la decepción». El *Catecismo revolucionario* fue escrito durante un periodo de estrecha colaboración entre los dos hombres, pero aunque Bakunin hubiera ayudado con la redacción, la obra probablemente procedía, sobre todo, de la mano de Nechayev. En el análisis final, Bakunin rechaza categóricamente el «sistema jesuítico» de Nechayev y su uso indiscriminado y engañoso de la violencia. «En tu catecismo —escribe sin ambigüedad posible a Nechayev— deseas hacer de tu autosacrificio, tu propia crueldad, tu propio extremo fanatismo verdadero, una norma de vida para la comunidad». Condena rotundamente su «total negación de la individualidad del hombre y su naturaleza social» [93].

A diferencia de Lenin, quien admiraba el *Catecismo revolucionario*, Bakunin no quería tener nada que ver con el nihilismo de Nechayev. Comenzó a dudar de la existencia de la sociedad secreta de Nechayev en Rusia y le repugnó —al tiempo que evitó condenarlo— el asesinato político de un estudiante llamado Ivanov. Finalmente, rompió

relaciones con Nechayev después de conocer que su joven protegido había amenazado con la pena capital al agente editor que le había conseguido el adelanto por la traducción de *El Capital* por si le causaba algún tipo de problema. Pero el daño ya estaba hecho. La relación con Nechayev le proporcionó a Bakunin una infundada reputación de terrorista y sus acciones fueron usadas selectivamente para justificar los actos del posterior terrorismo anarquista, así como para denigrar los ideales anarquistas. Bakunin siguió recomendando la muerte selectiva de ciertos individuos como preliminares de la revolución social y veía en el bandidaje ruso la punta de lanza de la revolución popular, pero rechazó sin duda ninguna la amoralidad total de Nechayev [94].

Cuando comenzó la guerra Franco-Prusiana en julio de 1870, las esperanzas revolucionarias de Bakunin volvieron a crecer como la primera vez, durante la pasada insurrección polaca de 1863. Marx, al principio, se alineó con Prusia en su intento de derrotar a la Francia bonapartista, que pensaba que era un obstáculo para la clase trabajadora. Escribió: «Si vencen los prusianos, la centralización del poder del Estado podrá ser útil para la centralización de la clase trabajadora alemana. [...] A una escala mundial, la influencia del proletariado alemán sobre el proletariado francés supondrá al mismo tiempo la primacía de nuestras teorías sobre las de Proudhon» [95]. Por otra parte, Bakunin pensaba que el militarismo prusiano era todavía más peligroso que el bonapartista. Esperaba que la derrota del régimen de Napoleón III condujera a un levantamiento popular de campesinos y trabajadores contra los invasores prusianos y el gobierno francés, destruyendo de esta manera el Estado y dando lugar a una federación de comunidades. Para inspirar un movimiento revolucionario de ese estilo escribió algunos borradores, como *Cartas a un hombre francés en la presente*

crisis, en las cuales hace una única contribución a la teoría de la práctica revolucionaria.

Bakunin defendía la conversión de la guerra entre los dos Estados en una guerra civil por la revolución social: una guerra de guerrillas de la gente armada para repeler al ejército extranjero y a los oponentes domésticos en una «guerra de destrucción, una guerra despiadada hasta la muerte» [96]. Una vez más, Bakunin expresa su amor por la destrucción. Su anarquismo no es solo la pacífica y productiva vida de la comunidad, la «espontánea autogestión de la vida popular» que revertiría en las comunidades. Es, además, el tumulto violento: «nada más y nada menos que la guerra civil» [97]. Argumentaba que la única alternativa posible es un levantamiento «de la energía feroz y primitiva» de los franceses y «dejar sueltas a esas masas anárquicas de la campiña al igual que de las ciudades, azuzándolas hasta que se hinchen como una avalancha furiosa destruyendo y devorando todo a su paso» [98].

De manera más positiva, Bakunin enfatiza la capacidad revolucionaria del campesinado mientras que los describe como nobles salvajes: «impecables de indulgencia excesiva y pereza y solo levemente tocados por la perniciosa influencia de la sociedad burguesa». Apunta la necesidad de una alianza entre los campesinos y los trabajadores, pero visualiza a los trabajadores urbanos tomando la iniciativa revolucionaria. Aunque reconoce la influencia clave de las condiciones económicas para propiciar el cambio social, la voluntad, en Bakunin, subraya la importancia de la consciencia y el deseo de la gente en el proceso: «el temperamento revolucionario de las masas trabajadoras no depende solamente de la extensión de su miseria y su descontento, sino que también en la fe en la justicia y el triunfo de su causa» [99].

Después de la caída del Segundo Imperio y el establecimiento de la Tercera República, fue a Lyon, en septiembre de 1870, con unos

cuantos miembros de su clandestina Alianza para intentar provocar un levantamiento que esperaba que llevara a una federación revolucionaria de comunas. Este momento marca el inicio del movimiento revolucionario que culminará en la Comuna de París durante la primavera siguiente. Con la ayuda del General Cluseret, Bakunin asaltó el Ayuntamiento de Lyon e inmediatamente declaró la abolición del Estado. El 25 de septiembre de 1870, carteles en las paredes por toda la ciudad comenzaron a anunciar:

> Artículo 1: La maquinaria administrativa y gubernamental del Estado, resultando ser impotente, queda abolida.
>
> Artículo 2: Todos los juzgados civiles y criminales, por la presente, quedan suspendidos y reemplazados por la justicia popular.
>
> Artículo 3: El pago de impuestos e hipotecas queda suspendido. Los impuestos serán reemplazados por contribuciones que las comunas federadas recaudarán por medio de inspectores a las clases ricas, de acuerdo a lo que sea necesario para la salvación de Francia.
>
> Artículo 4: Porque el Estado ha sido abolido, ya no puede intervenir de ninguna manera en asegurar el pago de las deudas privadas.
>
> Artículo 5: Todos los cuerpos administrativos municipales existentes son, de ahora en adelante, abolidos. Serán reemplazados en cada comuna por comités por la salvación de Francia. Todos los poderes gubernamentales serán ejercidos por estos comités bajo la directa supervisión del Pueblo.
>
> Artículo 6: El comité de la ciudad principal de cada departamento de la nación enviará dos delegados a la convención revolucionaria por la salvación de Francia.
>
> Artículo 7: Esta convención se reunirá inmediatamente en el Ayuntamiento de Lyon, ya que es la segunda ciudad de Francia y la mejor capacitada para encargarse enérgicamente de la defensa del campo. Si esta convención cuenta con el apoyo del Pueblo salvará a Francia.
>
> ¡A las armas!

El caso es que el levantamiento de Lyon fue rápidamente aplastado. Mientras este se ganaba el desprecio de Marx, resultaba coherente con la estrategia de Bakunin. Como explicaba en una carta a uno de sus amigos insurreccionalistas llamado Albert Richard, Bakunin rechazaba aquellas políticas revolucionarias que querían restituir al Estado y que otorgaban a París un papel principal en la revolución. Al contrario:

> Debe haber anarquía, debe haber —si queremos que la revolución se consolide y permanezca viva, real y poderosa— el mayor despertar posible de todas las pasiones y aspiraciones locales; un tremendo despertar de la vida espontánea por todos lados... Debemos propiciar lo más profundamente la anarquía y, en mitad de la tempestad popular, debemos ser los pilotos invisibles que guíen la Revolución; no a través de ninguna clase de poder público, sino a través de la dictadura colectiva de todos nuestros aliados; una dictadura sin engaños, sin títulos oficiales, sin derechos oficiales y, por lo tanto, todo lo más poderosa posible, como si no llevase ninguno de los adornos del poder. [100]

En un fragmento de *El programa de la Alianza*, escrito en esa época, Bakunin desarrolla más en profundidad la correcta relación entre su Alianza, como una vanguardia revolucionaria consciente, y el movimiento obrero dentro y fuera de la Internacional. En primer lugar, rechaza la colaboración entre clases y las políticas parlamentarias. Además, ataca a la burocracia sindical, en la que los líderes electos a menudo se convierten en *absolutos señores* de las bases y eliminan las asambleas populares por comités. Para finalizar, insiste en que su organización libertaria recomendada es bien distinta de la de las estructuras del Estado desde el mismo momento en que significa la disolución del poder. Mientras que el «Estado es la autoridad organizada, la dominación y el poder de las clases propietarias sobre las masas... la Interna-

cional desea solo su completa libertad y les invoca a que se subleven». Para Bakunin, la idea fundamental que subyace en la Internacional es «la fundación de un nuevo orden social resultante de la emancipación del trabajo, una que se alce espontáneamente sobre las ruinas del viejo mundo y la libre federación de las asociaciones obreras» [101]. Este rechazo de las políticas parlamentarias y la insistencia en que las organizaciones obreras deben anticipar las estructuras de la futura sociedad ayudó a asentar las bases del movimiento sindical revolucionario.

Es difícil no concluir que la dictadura invisible de Bakunin podría llegar a ser aún más tiránica que una marxista, ya que sus políticas no podrían ser abiertamente conocidas o discutidas. Habría un partido secreto; operarían como conspiradores y ladrones en la oscuridad. Sin control de su poder, ¿qué podría prevenir de la avaricia de la dictadura invisible por el poder absoluto? Es imposible imaginar que el objetivo último de Bakunin de una sociedad abierta y democrática pudiera ser alcanzado alguna vez distorsionando la verdad y manipulando a la gente de la manera en que lo sugiere.

No es suficiente para disculpar la predilección de Bakunin por las organizaciones secretas rígidamente organizadas, autoritarias y jerárquicas apelar a su *temperamento romántico* o a la opresión de los Estados existentes [102]. Su dictadura invisible es parte central de su teoría y práctica políticas y muestra que entre todo su declarado amor por la libertad y la franqueza hay también una profunda y disimulada mancha autoritaria en su vida y obra. Su hábito de sermonear sobre la absoluta libertad en sus disputas con los marxistas y simultáneamente defender una forma absoluta de dictadura en su correspondencia privada con miembros de su Alianza clandestina parecería, ciertamente, apuntar a una *aguda esquizofrenia* por parte de Bakunin [103]. Su amor por la destrucción y la lucha también le apartaron de darse cuenta de la impo-

sibilidad de emplear la violencia y la fuerza como medios para alcanzar unos fines pacíficos y libertarios.

Después del colapso del alzamiento de Lyon, Bakunin se retiró a Locarno, profundamente deprimido. La Comuna de París, en la primavera de 1871, el mayor alzamiento urbano del siglo XIX, le devolvió temporalmente las esperanzas. Parecía confirmar su creencia de que una guerra podía desencadenar una revolución social. Remontándose al ejemplo de las revoluciones de 1793 y de 1848, también rechazaba la autoridad centralizada y experimentaba con los derechos de las mujeres y con el control por parte de los trabajadores. Bakunin, inmediatamente, reconoció sus tendencias descentralizadas y federalistas; no fue la dictadura del proletariado marxista la que se ejemplificaba, sino «la valiente y honesta negación del Estado», ocasionando «una nueva era de la emancipación final de la gente y de su solidaridad». En su ensayo titulado *La Comuna de París y la idea de Estado*, Bakunin escribió más detalladamente:

> [...] La sociedad en el futuro deberá estar solo organizada desde abajo hacia arriba, por la libre asociación y la federación de los trabajadores, en asociaciones, primero, más tarde en comunas, regiones, naciones y, finalmente, en una gran federación internacional y universal. Será solo entonces cuando el orden vital y verdadero de la libertad y la felicidad general serán realizados. [104]

El alzamiento de Lyon y la Comuna de París inspiraron alguno de los mejores escritos de Bakunin. Hacia el final de 1870 hasta 1872, escribió su primer y último libro, el desgarbado *El Imperio knuto-germánico y la Revolución Social*. Este extraño título parecía sugerir que había una alianza entre el Zar de Rusia, por un lado, y Guillermo I y Bismarck del nuevo Imperio Germano, por el otro, para usar el látigo ruso para prevenir la revolución social. Pero la obra iba más allá de la

política internacional y Bakunin desarrolló sus puntos de vista sobre un amplio abanico de asuntos en un intento por dotar de una base filosófica a su anarquismo. Una parte fue publicada en 1882 en forma de panfleto titulado *Dios y el Estado* y se convirtió en la obra más famosa de Bakunin. Durante mucho tiempo, fue la única parte de su obra escrita traducida al inglés.

Filosofía

Aunque Bakunin fue idealista, como cualquier joven con ansias de convertirse en parte del *Todo*, su pensamiento se transformó desde principios de 1840 hacia el materialismo y el determinismo. Pero, al mismo tiempo que se convierte al ateísmo militante, no es inflexible; no quiso que el ateísmo se convirtiera en un principio fundamental de la Internacional por miedo de excluir a los individuos más supersticiosos. Pensaba que es natural que las personas, sobre todo aquellas que viven en el campo, creyeran en Dios como el creador, regulador, juez, señor y benefactor del mundo. La gente seguirá creyendo en un Ser Superior hasta que la revolución social procure los medios necesarios para realizar sus aspiraciones en la tierra y superen su miedo instintivo al mundo que los rodea. Según Bakunin, las creencias religiosas no serían una aberración de la mente, sino más bien un profundo descontento del corazón. Las creencias religiosas son «una protesta instintiva y apasionada del individuo contra la estrechez, la tristeza y la vergüenza de una vida miserable» [105].

Por otro lado, mientras que reconoce que la fe religiosa es una consecuencia inevitable de la miseria y la opresión, va más allá para negar su verdad metafísica. Desarrolla la crítica izquierdista-hegeliana de la religión, para argumentar, como Feuerbach, que el paraíso de la religión no es más que el espejo en que el hombre reconoce su pro-

pia imagen divinizada. El cristianismo es, para Bakunin, la religión que mejor representa el sistema religioso, que es «el empobrecimiento, la esclavización y la aniquilación de la humanidad en beneficio de la divinidad» [106]

La idea de Dios implica «la abdicación de la justicia y la razón humana; es la negación más decisiva de la libertad y necesariamente termina en la esclavización de la humanidad, tanto en la teoría como en la práctica». Pero ya que el hombre nace libre, la esclavitud no es natural. Por lo tanto, continúa Bakunin, como todos los dioses tratan de esclavizar a la humanidad, ellos también son antinaturales. Por consiguiente, no pueden existir. Bakunin plantea su refutación ontológica de Dios en la forma de un silogismo: «si Dios existe, el hombre es un esclavo; ahora, el hombre puede y debe ser libre; luego, Dios no existe. Desafío a cualquiera a escapar de este círculo». El sentimiento de Bakunin puede ser admirable, pero su lógica tiene fallos: paradójicamente, no solo asume la existencia de Dios como una idea para demostrar su inexistencia, sino que su silogismo solo es válido si aceptamos su premisa inicial de que la esencia de Dios es siempre esclavizar al hombre. Siendo esto así, Bakunin considera a Dios una amenaza tan grande a la libertad y la virtud humana, que da la vuelta a la frase de Voltaire para decir: «Si Dios realmente existe, sería necesario abolirlo» [107].

Aunque por dogma niega la existencia de Dios, es escéptico en su epistemología. Hay límites insalvables al entendimiento humano y nos debemos contentar con solo «un pequeño conocimiento sobre nuestro sistema solar» [108]. Sin embargo, Bakunin acepta la concepción newtoniana de un universo gobernado por leyes naturales. Las leyes no se conocen por su propia naturaleza, y son relativas, pero pueden ser reconocidas por la razón humana como patrones recurrentes y constantes.

Aquí Bakunin no es todavía materialista como Feuerbach. Adopta una perspectiva evolutiva y argumenta que el gradual desarrollo del mundo materialista es un «completo movimiento natural» de lo simple a lo complejo, de lo bajo a lo alto, de lo inferior a lo superior, de lo inorgánico a lo orgánico [109]. Pero, como Marx, ve que ocurren cambios por medio de fuerzas opuestas, tanto en la naturaleza como en la sociedad: «La armonía de las fuerzas de la naturaleza solo aparece como resultado de una continua lucha, que es la verdadera condición de la vida y del movimiento. En la naturaleza, como en la sociedad, orden sin lucha significa muerte» [110]. Hay entonces una interacción mutua en la naturaleza que genera una *autoridad natural* que domina la vida.

Naturaleza humana

Cuando se trata del lugar de la humanidad en la naturaleza, Bakunin rechaza todo dualismo que trate de separarlos. De hecho, lejos de estar separados, «el hombre forma con la naturaleza una sola entidad y es la consecuencia material de indefinidas causas materiales» [111]. La especie humana es solo una especie entre tantas, con dos impulsos básicos: el hambre y el sexo. Es más, Bakunin denuncia que el mundo humano es la más alta manifestación de animalidad. Nuestros primeros ancestros, si no los gorilas, fueron «bestias omnívoras, inteligentes y feroces» [112]. Pero fueron elevados a un nivel más alto que el resto de los animales gracias a dos facultades: el poder de pensar y el deseo de rebeldía. Además, mientras niega la voluntad en el sentido de un poder autónomo contracausal, Bakunin argumenta que el ser humano es el único entre los animales de la Tierra que posee voluntad en el sentido de *autodeterminación consciente* [113]. Debido a su inteligencia, el ser humano puede desarrollar su voluntad para modificar sus impulsos

instintivos y para regular sus propias necesidades. Por consiguiente, la responsabilidad moral existe pero es relativa.

Es la habilidad de pensar y de actuar de un modo deliberado lo que permite al ser humano negar el elemento animal que posee y desarrollar su conciencia y libertad. Es la voluntad racional del hombre la que le permite liberarse gradualmente de la hostilidad del mundo exterior. Mientras que Jehová quería que el hombre permaneciera eternamente como bestia, ignorante y obediente, Satán le urge a desobedecer y comer del árbol del conocimiento. Satán es «el eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de mundos» [114]. De hecho, Bakunin creía que, en general, la vitalidad y dignidad de un animal puede ser medida por la intensidad de su instinto de rebelión. La «diosa de la revolución —declaró en una de sus más famosas frases— es la madre de la libertad» [115].

A la vez que las especies humanas evolucionaron y se elevaron sobre otras especies animales, no solo se volvieron más completos y libres, sino también más individualistas: «el hombre, el último y más perfecto animal en la Tierra, presenta el más completo y destacable individualismo» [116]. Como Hegel, Bakunin vio la completa emancipación del individuo como el objetivo supremo de la Historia que puede ser solo lograda mediante el crecimiento de la conciencia.

Pero aunque nace con la habilidad de pensar y rebelarse, Bakunin cree que el ser humano es modelado, casi por completo, por su ambiente producto de la historia y la sociedad. Todo individuo recibe al nacer, en diferentes grados, la capacidad de sentir, pensar, hablar y desear, pero estas facultades rudimentarias no tienen contenido. Es la sociedad la que proporciona las ideas e impresiones que conformarán la conciencia de la gente. Sucede lo mismo con las disposiciones morales. Nacemos con la capacidad de ser egoístas o sociables, pero no con una

moral innata. Nuestro comportamiento moral dependerá de nuestra tradición social y de la educación que recibamos.

El ser humano es *de largo* un producto de su ambiente, pero eso no quiere decir que sea eternamente su víctima. En la etapa final de su desarrollo, el hombre, al contrario que otras especies, ha conseguido transformar gran parte de la Tierra y hacerla habitable para la civilización humana. Aun siendo una pieza inseparable de la naturaleza, el hombre en el pasado consiguió conquistarla, convirtiendo a ese «enemigo tirano en un útil sirviente». Debido a su perspectiva evolutiva y a los orígenes animales del ser humano, Bakunin no es ecologista, y cree que debemos estar en constante lucha contra la naturaleza que nos rodea: «El hombre [...] puede y debe conquistar y dominar el mundo que le rodea. Él, por su parte, debe someterla y extraer de ella su libertad y humanidad» [117].

Aunque Bakunin se refiere a la especie humana habitualmente por medio de la idea abstracta *hombre*, no creía que este fuera una criatura atomizada, puramente individual. De hecho, «el hombre no es solamente el ser más individualista de la Tierra, también es el más sociable». Bakunin rechaza totalmente el retrato rousseauniano del hombre primitivo autosuficiente que vive en aislamiento. La sociedad es la base de la existencia humana: «El hombre nace en sociedad, tal como la hormiga nace en su hormiguero y la abeja en su panal» [118]. Es necesariamente anterior a nuestro pensamiento, lenguaje y voluntad y solo podemos humanizarnos y emanciparnos en sociedad. Fuera de la sociedad, un ser humano no solo no es libre, sino que ni siquiera será genuinamente humano: «El ser consciente de sí mismo es el único ser que piensa y habla» [119].

La sociedad es también esencial para nuestro desarrollo. En primer lugar, las bases de la moralidad solo pueden ser encontradas en

sociedad, y la ley moral que determina la justicia es un hecho social, una creación de la sociedad. En segundo lugar, los seres humanos solo pueden liberarse a sí mismos del yugo de la naturaleza mediante el trabajo colectivo. En tercer lugar, una persona solo puede desarrollar su libertad individual y su personalidad mediante los individuos que la rodean. En cuarto lugar, la solidaridad es una ley fundamental de la naturaleza humana: «La vida social no es más que la incesante interdependencia entre los individuos y las masas» [120].

Libertad y autoridad

Bakunin se autoproclamaba un «fanático amante de la Libertad; considerándola como el único medio en el que se puede desarrollar la inteligencia, la dignidad y la felicidad del hombre» [121]. Inopinadamente clamaba por la *libertad absoluta*. En este sentido, no se refiere a la libertad como a la libertad regulada por el Estado, tampoco a la *libertad individual* de los liberales que ven los derechos individuales protegidos por el Estado. En cambio, Bakunin admite que la libertad tiene un contexto natural y social y que está necesariamente limitada por algunas fronteras. Sin reconocer estos límites, la libertad queda como un concepto abstracto y vacío. Por consiguiente, la única libertad que Bakunin considera digna de ser llamada así es:

> La libertad que consiste en el pleno desarrollo de todas las posibilidades materiales, intelectuales y morales que se hallan en estado de facultad latente en cada uno; de la libertad que no reconoce otras restricciones sino las que le son trazadas por las leyes de nuestra propia naturaleza, por lo que, hablando en propiedad, no hay restricciones ya que estas leyes no nos son impuestas de algún legislador fuera de nosotros, situado al lado o sobre nosotros; aquellas nos son inmanentes, inherentes, constituyen la base misma de todo nuestro ser... tanto material como intelectual y moral; por lo tanto, en lugar de verlas como un límite, debemos conside-

> rarlas como las condiciones reales y la razón efectiva de nuestra libertad. [122]

La libertad para Bakunin es por lo tanto la condición de estar libre de todas las restricciones impuestas por el hombre, pero de acuerdo con las leyes naturales. No puede escapar al *Tao* de las cosas. La libertad, por consiguiente, se convierte en consecuencia inevitable de la necesidad natural y social.

Al mismo tiempo, la libertad no comienza ni termina con el individuo, al igual que con Stirner, donde el individuo es un átomo solitario en movimiento. Bakunin deja claro que «la absoluta libertad autosuficiente es condenarse a uno mismo a la no existencia»; de hecho, esta independencia total es «un gran absurdo» y la «creación de idealistas y metafísicos» [123].

En lugar de esto, Bakunin reconoce el contexto social de la libertad; la sociedad «es la raíz del árbol de la libertad, que nos ofrece libertad como sus frutos» [124]. También reconoce que la libertad de una sola persona debe incluir la libertad de todos: solo soy realmente libre cuando todos los seres humanos, hombres y mujeres, son igualmente libres, «solo en sociedad y mediante la más estricta igualdad» [125]. Para Bakunin, libertad sin igualdad se traduce en la esclavitud de la mayoría; igualdad sin libertad significa el despotismo del Estado y el dominio injusto de una clase privilegiada. La igualdad y la libertad están, por tanto, inextricablemente conectadas y se confirman mutuamente. De ello se desprende que la libertad del individuo, «lejos de suponer un límite frente a la libertad de los demás, allí encuentra su confirmación y su extensión hasta el infinito; la libertad ilimitada de cada uno a través de la libertad de todos, a la libertad por la solidaridad, la libertad en la igualdad...» [126]. Bakunin, acertadamente, ve que la libertad no tiene sentido a menos que las personas se traten entre ellas con igualdad y

tengan similares condiciones económicas con las que hacer realidad su potencial.

Íntimamente relacionada con su noción de la libertad está la autoridad. De hecho, Bakunin define la libertad como «el rechazo absoluto de cualquier principio de autoridad» [127]. La autoridad es el primer mal del mundo: «Si hay un diablo en la historia humana este es el principio de mando. Él solo, sostenido por la ignorancia y la estupidez de las masas, sin la cual no podría existir, es la fuente de todas las catástrofes, todos los crímenes y todas las infamias de la historia» [128]. Ya que la autoridad es la «negación de la libertad», Bakunin llamó a la rebelión del individuo contra toda autoridad divina, colectiva e individual y repudió a Dios y al señor, a la Iglesia y al Estado.

Pero Bakunin no era tan ingenuo como para negar todo el poder y la autoridad de un plumazo. Todos los hombres poseen un «instinto natural para el poder» en la lucha por la supervivencia que es una ley básica de la vida. Esta ansia de poder es, sin embargo, la fuerza más negativa en la historia y los mejores hombres entre los oprimidos se vuelven necesariamente despóticos. Bakunin opone poder y autoridad, precisamente porque se corrompen los que las ejercen tanto como los que están obligados a someterse a ellos. A nadie, por tanto, conviene confiarle el poder, ya que «cualquier persona investida de autoridad debe, a través de esta ley social inmutable, convertirse en un opresor y explotador de la sociedad» [129].

Una vez más, Bakunin puede haber rechazado toda autoridad impuesta y usurpado el poder en la forma del Estado y sus leyes, pero reconoció que no había tal cosa como la «autoridad de la sociedad». De hecho, la autoridad de la sociedad es «incomparablemente más poderosa que la del Estado». Mientras que el Estado y la Iglesia son instituciones transitorias y artificiales, la sociedad siempre existirá. Como

resultado, la acción de la tiranía social es «más suave, más insidiosa, más imperceptible, pero no menos poderosa y penetrante que la autoridad del Estado». Pero si bien es más fácil rebelarse contra el Estado que contra la sociedad que nos rodea, Bakunin está convencido de que es posible ir en contra de la «corriente de conformidad» y rebelarse contra toda autoridad divina, colectiva e individual en la sociedad [130].

Si bien esto puede ser cierto de la sociedad, no lo es de la naturaleza. La filosofía política de Bakunin puede bien ser un argumento en contra de «la institucionalización social de la autoridad», pero aceptó la autoridad *natural* como legítima y eficaz. Como determinista aceptó las leyes naturales que rigen los fenómenos en el mundo físico y social. Es imposible rebelarse contra la autoridad de estas leyes, porque «sin ellas no seríamos nada, simplemente no existiríamos» [131]. Bakunin no está en contra de toda autoridad en sí, sino solo contra la autoridad externa impuesta. Por lo tanto, tiene sentido hablar de que el hombre es libre si «obedece las leyes naturales, porque él mismo las ha reconocido como tal y no porque se les ha impuesto desde el exterior una voluntad extrínseca ya sea divina o humana, colectiva o individual» [132].

Cuando se trata de la autoridad del conocimiento, Bakunin es más circunspecto. Para asuntos especiales, se consultará al experto apropiado: «En el asunto de las botas, me refiero a la autoridad del zapatero; en relación a casas, canales o ferrocarriles, consulto la del arquitecto o ingeniero» [133]. Pero consultará a varios y comparará sus opiniones y elegirá la que piense que conducirá mejor a su fin deseado. Bakunin no reconoce ninguna autoridad infalible y no permitirá que nadie imponga su voluntad sobre él. Como Godwin, Bakunin creía que el derecho a la opinión personal es de suma importancia: «Mi principal derecho como humano consiste en negarme a obedecer a ningún otro hombre y determinar mis propios actos en conformidad con mis convicciones» [134].

Bakunin está, pues, dispuesto a aceptar en general la «autoridad absoluta de la ciencia», porque es racional y de acuerdo con la libertad humana. Pero fuera de esta autoridad legítima, declara el resto de autoridades «falsas, arbitrarias y fatales» [135].

Pero incluso en el caso especial de la ciencia, Bakunin tenía sus reservas. En momentos en que la confianza en la ciencia para interpretar el mundo y lograr el progreso estaba en su culmen, ya sea en forma del positivismo de Comte o mediante el socialismo científico de Marx, Bakunin planteó dudas sobre su universalidad. La ciencia, argumentó, no puede ir fuera de la esfera de lo abstracto y no puede captar la individualidad o lo concreto. Por esta razón, la ciencia es inferior al arte, que es «el retorno de la abstracción a la vida». Por el contrario, se trata de «la inmolación perpetua de la vida fugitiva, temporal, pero real, en el altar de las abstracciones eternas». Por lo tanto, Bakunin predicó la «revuelta de la vida contra la ciencia», o mejor dicho, contra el «gobierno de la ciencia». Bakunin se propuso no destruir la ciencia sino reformarla y mantenerla dentro de sus legítimos límites. Sería mejor para el pueblo prescindir de la ciencia por completo que ser gobernado por sabios, porque «la vida, no la ciencia, crea vida; la acción espontánea de las personas por sí misma puede crear la libertad» [136].

Bakunin no está simplemente contra la razón o contra la ciencia, sino que se refiere principalmente a los peligros autoritarios de una élite científica. En lugar de mantener la ciencia como la prerrogativa de unos pocos privilegiados, le gustaría verla extenderse entre las masas para que representara la *conciencia colectiva* de la sociedad [137]. Sin embargo, aun cuando la ciencia está al alcance de todos, a los hombres de ingenio se les debe permitir dedicarse exclusivamente al cultivo de las ciencias.

Por tanto, Bakunin exige la libertad, tanto en su sentido negativo como libertad de la autoridad impuesta y en su sentido positivo como la libertad para darse cuenta de la naturaleza de uno mismo. Esto último es lo más importante en su filosofía y Bakunin mantuvo bastante de su hegelianismo para considerar la libertad fundamentalmente en términos de un estado de plenitud en el que toda dualidad entre el individuo y la sociedad, entre la humanidad y la naturaleza, está dialécticamente superada. Pero es tan engañoso afirmar que tenía un anhelo de identificarse con «una fuerza omnipotente universal» como lo es afirmar que el individualismo es «la esencia del sistema social y político de Bakunin y su oposición a Marx» [138]. En su análisis final, Bakunin reconoció al hombre como un individuo, así como ser social, y afirmó que la libertad de uno solo puede ser realizada a través de la libertad de todos. La libertad y la prosperidad colectiva, afirma, solo existen en la medida en que representan «la suma de las libertades y prosperidades individuales» [139]. Al mismo tiempo, hizo hincapié en la necesidad de la solidaridad humana y las asociaciones internacionales. Más que cualquier otro pensador anarquista clásico, Bakunin percibe que la libertad personal y social se entrelazan y que solo pueden afianzarse a través de una individualidad común.

Bakunin nunca fue un pensador coherente o sistemático. No obstante, fue un gran pensador. Después de su conversión del idealismo alemán al materialismo histórico trató de dar su definición abstracta de la libertad, que conjuga una dimensión social y natural. Ve la íntima conexión entre la libertad y la autoridad y reconoce los límites naturales y sociales a la libertad. Su noción de la libertad es una forma de autodisciplina colectiva dentro de los límites inevitables de la naturaleza y la sociedad. No fue tanto un caso de ejercer una *autoridad máxima* sobre las condiciones de vida de los individuos, sino más bien de aceptar el

contexto de la libertad [140]. Lejos de ofrecer una teoría de la libertad sobre la base de una «mezcolanza de retórica vacía» o un «simplista disparate hegeliano», la posición de Bakunin es a la vez realista y plausible [141].

El Estado

El Estado, para Bakunin, es el caso supremo de autoridad ilegítima e impuesta. Se trata de un tumor artificial que niega las libertades individuales. Todos los Estados son, por su propia naturaleza, opresores, ya que aplastan las espontaneidades de la vida de la gente: «El Estado es como un inmenso matadero o un enorme cementerio, donde todas las aspiraciones reales, todas las fuerzas vivas de un país entran generosa y felizmente a la sombra de esa abstracción, para dejarse matar y enterrar» [142]. Con él viene la centralización económica y la concentración del poder político que inevitablemente destruye la acción espontánea de las personas.

Todos los escritos de madurez de Bakunin están dedicados a mostrar cómo el Estado es hostil a una existencia libre. No se cansa de afirmar que Estado significa dominación: «Si hay un Estado, debe existir la dominación de una clase sobre otra y, como resultado, la esclavitud; el Estado sin esclavitud es impensable y es por eso que somos enemigos del Estado» [143].

Bakunin desarrolla aún más su crítica argumentando que el Estado moderno es, por su propia naturaleza, un Estado militar y «todo Estado militar debe por necesidad transformarse en belicoso e invasivo; para sobrevivir tiene que vencer o ser vencido, por la sencilla razón de que el poder militar se asfixia si no encuentra una salida» [144]. Bakunin concluye que:

> El Estado significa violencia, opresión, explotación e injusticia que crece dentro del sistema y se convierte en la piedra angular de la existencia de cualquier sociedad. El Estado nunca tuvo y nunca tendrá ninguna moralidad. Su moral y única justicia es el interés supremo de autopreservación y poder-todopoderoso, interés ante el que toda la humanidad tiene que arrodillarse en adoración. El Estado es la negación completa de la humanidad, una negación doble: lo opuesto a la libertad y la justicia, y la ruptura violenta de la solidaridad universal de la raza humana. [145]

Bakunin sitúa el origen del Estado en un entendimiento mutuo entre explotadores que luego utilizan la religión para ayudarles en la «organización sistemática de las masas llamada *Estado*». Es solo en este sentido que «el Estado es el hermano menor de la iglesia». Al igual que Marx, ve la lucha de clases entre las clases privilegiadas y las clases trabajadoras como inevitable en cualquier sociedad, y los primeros siempre tratarán de controlar *el poder del Estado* con el fin de mantener y disfrutar sus privilegios [146]. El poder político y la riqueza son, por tanto, inseparables. Pero a diferencia de Marx, no ve nada más que daño en la conquista del poder político por los trabajadores.

La defensa liberal del Estado, que lo retrata como garante y protector de los derechos políticos es poco creíble para Bakunin, ya que él está convencido de que el Estado siempre será controlado por una élite explotadora y opresiva. Deja claro que *derecho* en el lenguaje de la política es «nada más que la consagración del hecho creado por la fuerza». Llamar a la «igualdad de derechos», implica por lo tanto una flagrante contradicción, pues donde todos disfrutan por igual de los derechos humanos, todos los derechos políticos se disuelven automáticamente. Lo mismo sucede en uno de los llamados *estados democráticos*. El Estado y ley implican «poder, autoridad, dominación: presuponen la

desigualdad de hecho» [147]. Incluso en la democracia política más radical de sus días, como es Suiza, la burguesía todavía gobierna.

Aunque muchos trabajadores creían en su momento que una vez que se estableció el sufragio universal, la libertad política estaba asegurada, según Bakunin esto conduce inevitablemente al colapso o la desmoralización del movimiento radical. Todo sistema de gobierno representativo es un fraude inmenso, ya que se basa en la ficción de que los órganos ejecutivos y legislativos elegidos por sufragio universal representan la voluntad del pueblo. Independientemente de sus sentimientos democráticos, todos los gobernantes son corruptos por su participación en el gobierno y empiezan a mirar hacia abajo a la sociedad como soberanos al cuidado de sus intereses: «El poder político significa la dominación. Y donde hay dominación, debe haber una parte importante de la población que siga siendo sometida a la dominación de sus gobernantes». Incluso un gobierno compuesto exclusivamente por trabajadores elegidos por sufragio universal, acabaría convirtiéndose mañana en «los aristócratas más decididos, adoradores abierta o secretamente del principio de autoridad, explotadores y opresores». Perderían rápidamente su voluntad revolucionaria. De ello resulta que el gobierno representativo es «un sistema de hipocresía y mentira perpetua. Su éxito se basa en la estupidez de la gente y la corrupción de la mente de las personas» [148].

Bakunin se oponía al sufragio universal porque sentía que esto no cambiaría sustancialmente la distribución de la riqueza y el poder. Mientras que Marx creía que el sufragio universal podría eventualmente conducir al comunismo, Bakunin citaba a Proudhon, de acuerdo con que «el sufragio universal es la contrarrevolución» [149]. Sin embargo, Bakunin nunca fue dogmático sobre principios generales y mientras que era en teoría un determinado abstencionista, en las circunstancias parti-

culares de Italia y España en el momento de la Comuna de París, aconsejó a los miembros de su alianza convertirse en diputados o ayudar a los partidos socialistas. Sostuvo que la república más imperfecta sería siempre preferible a la monarquía más iluminada.

Bakunin no solo distingue entre los diferentes tipos de Estados, sino también entre el Estado y el gobierno. Cada gobierno revolucionario representa el principio del gobierno de la minoría sobre la mayoría en el nombre de la supuesta *estupidez* de estos últimos. Pero es imposible para una dictadura de la minoría lograr la libertad de las personas, ya que solo se perpetúa a sí misma y esclaviza a la gente. En uno de sus aforismos más famosos, Bakunin declara: «La libertad solo puede ser creada por la libertad, por una rebelión total del pueblo y por una organización voluntaria del pueblo de abajo hacia arriba» [150]. Por consiguiente, un Estado popular, incluso en un período de transición, es una contradicción absurda: «Si su Estado es efectivamente un Estado popular, ¿por qué deberían disolverlo? Si por otra parte, su supresión es necesaria para la emancipación real de la gente, ¿por qué lo llaman Estado popular?» [151].

El asunto del gobierno revolucionario en forma de dictadura del proletariado era la fuente principal de conflicto entre los *socialistas revolucionarios* o anarquistas de la Alianza de Bakunin y los *comunistas autoritarios* que seguían a Marx. Como Bakunin reconoció, su objetivo final era similar: «La creación de un nuevo orden social basado en la organización colectiva del trabajo y la propiedad colectiva de los medios de producción». Pero donde los comunistas miraban al desarrollo del poder político de la clase obrera, especialmente del proletariado urbano en alianza con los radicales burgueses, los anarquistas creían que podían alcanzar el éxito solo a través de «el desarrollo y la organización del poder social apolítico o antipolítico de las clases trabajadoras

en la ciudad y el campo, incluyendo todos los hombres de buena voluntad de las clases altas» [152].

Esto llevó a una divergencia fundamental en las tácticas. Los comunistas querían organizar a los trabajadores con el fin de tomar el poder político del Estado, mientras que los anarquistas querían liquidar el Estado. Los primeros abogaron por el principio y la práctica de la autoridad; los últimos pusieron su fe en la libertad. Ambos por igual favorecieron la ciencia, pero los comunistas querían imponerla por la fuerza, mientras que los anarquistas intentaron propagarla de manera que los grupos pudieran organizarse espontáneamente y de acuerdo con sus propios intereses. Por encima de todo, los anarquistas creían que «la humanidad lleva demasiado tiempo aceptando ser gobernada; que la causa de sus problemas no reside en ninguna forma particular de gobierno, sino en los principios fundamentales y la propia existencia del gobierno, cualquiera que sea la forma que adopte» [153]. Bakunin concluye, por tanto, que las personas tienen que hacer una simple elección: «El Estado, por un lado, y la revolución social, por otro, son los dos polos opuestos, el antagonismo que constituye la esencia misma de la verdadera vida social de todo el continente europeo». En una de sus famosas máximas, Bakunin insiste en que «la libertad sin socialismo es privilegio e injusticia, y el socialismo sin libertad es esclavitud y brutalidad» [154].

Sociedad libre

Bakunin no proporcionó ningún boceto detallado de una sociedad libre y solo elaboró los principios generales del asociacionismo voluntario y la libre federación. De hecho, se sumó a la crítica de «todos aquellos *procusteanos* modernos que, de una manera u otra han creado un ideal de organización social, han diseñado un molde estrecho en

el que van a obligar a entrar a las generaciones futuras». Insistió, sin embargo, en que no hay un término medio entre el federalismo rigurosamente consistente y el gobierno burocrático. La futura organización social debe llevarse a cabo «de abajo hacia arriba, por las asociaciones libres, luego pasar a los municipios, las regiones, las naciones y, por último, que culmine en una gran federación internacional y universal» [155]. La tierra sería incautada por las asociaciones agrícolas y el capital y los medios de producción por las asociaciones industriales.

Estas comunas tendrían poco en común con las comunas rurales existentes. Bakunin fue especialmente crítico con el *mir* ruso o comuna campesina. Aunque los campesinos rusos sentían que la tierra pertenecía a la comunidad y eran hostiles al Estado, fueron debilitados por el paternalismo, que hizo que del patriarca de la familia un esclavo y un déspota, por la confianza en el zar, que se hereda de la tradición patriarcal y por la absorción del individuo en la comunidad.

Por el contrario, la nueva comuna en una sociedad emancipada consistiría en una asociación voluntaria de individuos libres e iguales de ambos sexos. A diferencia de Proudhon, que solo extendió sus principios anarquistas a la mitad de la especie humana, Bakunin insiste en la completa emancipación de la mujer y en su igualdad social con los hombres. La libertad perfecta solo puede existir con la total igualdad social y económica. «Soy libre solo cuando todos los seres humanos que me rodean —hombres y mujeres— son igualmente libres. La libertad de los demás, lejos de limitar o negar mi libertad es, por el contrario, su condición indispensable y su confirmación». Cada persona sería individualmente libre en la medida en que no rinda su pensamiento o voluntad a ninguna autoridad, salvo la de la razón. Así serían *colectivamente libres*, es decir, vivirían entre hombres libres. De este modo la libertad implica el desarrollo de la solidaridad. Tal sociedad sería una sociedad

moral, porque el socialismo es la justicia y el principio fundamental del socialismo es «que todo ser humano debe tener los medios materiales y morales para desarrollar su humanidad» [156].

Se transformarían las relaciones humanas. Con la abolición de la familia patriarcal, la ley del matrimonio y el derecho de herencia, los hombres y las mujeres vivirían en uniones libres más estrechamente unidos entre sí que antes. La crianza y la educación de los niños se encargarían a la madre, aunque siguen siendo una preocupación de la sociedad en gran medida. De hecho, una educación igualitaria integral es una condición indispensable para la emancipación de la humanidad. Tal sistema educativo no solo erradicaría las diferencias existentes, sino que también prepararía a todos los niños de ambos sexos para una vida de pensamiento y de trabajo, empaparle a él o a ella de la *moral socialista*, y fomentar el respeto por la libertad de los demás, que es el *más alto deber*. Los niños no pueden, sin embargo, optar por no recibir educación o permanecer inactivos.

Bakunin pone las reglas claras aquí: «Todo el mundo debe trabajar, y todo el mundo debe ser educado», les guste o no. Nadie será capaz de aprovecharse del trabajo ajeno. Cada uno tendrá que trabajar para vivir, porque los «derechos sociales y políticos tendrán solo una base: el trabajo aportado por cada uno». Sin el uso de la ley positiva, la presión de la opinión pública debe hacer los *parásitos* imposibles, pero los casos excepcionales de ociosidad serán considerados «males tan especiales que deberán ser sometidos a tratamiento clínico» [157]. Tales declaraciones autoritarias abren un mundo potencial de tiranía y opresión en la sociedad libre de Bakunin.

Estrategia revolucionaria

Bakunin no solo está predispuesto a establecer una dictadura invisible, sino también a emplear la violencia revolucionaria generali-

zada. Bakunin es bastante franco sobre el tema: «Revolución, el derrocamiento del Estado significa la guerra, y esto implica la destrucción de los hombres y las cosas». Aunque lamenta que sea así, insiste en que «los filósofos no han entendido que en contra de las fuerzas políticas no puede haber promesas, sino la destrucción total». Al mismo tiempo, sostiene que el terrorismo es ajeno a una verdadera revolución social; no debe dirigirse contra las personas, que no son más que los productos inevitables de la sociedad y la historia. Una vez que el huracán haya pasado, los verdaderos socialistas deben oponerse a la «carnicería a sangre fría» [158].

Bakunin recomendó también ciertas formas de lucha económica, tales como la organización de huelgas que forman a los trabajadores para la lucha final. Si bien no se opone a que los trabajadores creen cooperativas, señaló que estas no pueden cambiar sustancialmente la sociedad, no pueden competir con el gran capital, y, si tienen éxito, acaban dando lugar a una caída de los salarios y los precios. En cuanto a los agentes de cambio, Bakunin clamó constantemente por una alianza entre los campesinos y los obreros industriales. Aunque los trabajadores de la ciudad podrían tomar la iniciativa en el movimiento revolucionario, no deben subestimar el potencial revolucionario del campesinado y deben tratar de ganar su apoyo.

Incluso mientras elaboraba su filosofía política más madura, Bakunin no era de los que se quedan en la teoría. Constantemente buscó oportunidades para poner en práctica sus ideas, o al menos confirmarlas mediante la experiencia. El fracaso del levantamiento de Lyon de 1870 en el que había participado lo dejó con poca confianza en el triunfo de la revolución social, pero la gran agitación social de la Comuna de París, que sigue poco después de marzo a mayo de 1871, aumentó sus esperanzas una vez más. Aunque la mayoría eran jacobinos pidiendo un

gobierno revolucionario y un Estado centralizado, muchos de los comuneros eran proudhonianos y el Comité Central de la Guardia Nacional estaba formado por seguidores de Bakunin. No debe sorprender que Bakunin acogiera la Comuna de París como una sorprendente y práctica demostración de sus creencias y la describió como «una atrevida, claramente formulada, negación del Estado». En su derrota, escribió: «París, empapada en la sangre de sus hijos más nobles; la mismísima humanidad, crucificada por la reacción internacional unida de Europa» [159].

Cuando Mazzini atacó a la Internacional por ser antinacionalista, denunció a la Comuna por ser atea y declaró que el Estado está aprobado por Dios, Bakunin inmediatamente tomó su pluma y escribió cientos de páginas contra Mazzini. Defendió su propia versión del ateísmo y el materialismo en un folleto titulado *La respuesta de un Internacionalista*, que fue seguido de un segundo folleto titulado *La teología política de Mazzini*. Bakunin respetó a Mazzini como «indiscutiblemente, una de las personalidades más nobles y puras» del siglo y lo prefería a Marx, pero lo criticó como «el último sumo sacerdote de un idealismo religioso, metafísico y político obsoleto» [160]. Los panfletos ayudaron a extender la Internacional en Italia y aseguraron que el anarquismo echara raíces firmes entre la clase obrera italiana.

El propio Marx vio en el programa federalista de los comuneros un «autogobierno de los productores» y lo describió como «la forma política por fin descubierta, bajo la cual se podría realizar la emancipación económica del trabajo» [161]. Engels la calificó como la primera demostración de la «dictadura del proletariado». Es una ironía de la historia que Marx, Engels y Lenin deban saludar a la Comuna de París como un modelo de la revolución proletaria, a pesar de que su intento de abolir la maquinaria del Estado de un plumazo estaba claramente

más de acuerdo con el anarquismo y el federalismo de Proudhon y Bakunin.

Su alabanza común de la Comuna no impidió que estallara un nuevo pleito entre Marx y Bakunin en la Internacional poco después. La derrota de la Comuna de París impidió que el congreso se llevara a cabo en París en 1871 y a la conferencia que se celebró en Londres no fueron invitados los partidarios de Bakunin de la Federación del Jura. Los dos congresos anteriores habían evitado cualquier principio filosófico y político y se limitaron a afirmar que «la emancipación económica de los trabajadores es el gran objetivo al que debe subordinarse todo movimiento político». Sin la oposición bakuninista, Marx era ahora capaz de ser aceptado, junto con la conquista del poder político, como una parte integral del programa obligatorio de la Internacional.

Además, según Bakunin, se las arregló para establecer «la dictadura del Consejo General, es decir, la dictadura personal de Marx, y en consecuencia la transformación de la Internacional en un Estado inmenso y monstruoso con él mismo como jefe». Lo que Marx propuso con su socialismo científico, escribió Bakunin, era «la organización y el ordenamiento de la nueva sociedad por sabios socialistas... ¡el peor de todos los gobiernos despóticos!» [162]

Por su parte, Marx escribió en noviembre de 1871 que Bakunin era «un hombre carente de todo conocimiento teórico» y quería hacer con su «cartilla infantil» la propaganda de su «segunda Internacional dentro de la Internacional». Su doctrina, además, era cuestión secundaria: «Simplemente significa su propia autoafirmación personal» [163]. Engels también escribió que la *peculiar* teoría de Bakunin era un popurrí de proudhonismo y comunismo. Veía al Estado como el principal mal que abolir, sosteniendo que es el Estado el que ha creado el capital; de ahí su estrategia de la abstención completa de la política y su

deseo de sustituir al Estado con la organización de la Internacional. Para Marx y Engels, sin embargo, Bakunin lo había entendido al revés. Abolir el Estado sin una revolución social anterior no tiene sentido, ya que «la abolición del capital es, precisamente, la revolución social» [164].

La batalla final tuvo lugar en el Congreso de la Internacional celebrado en La Haya en septiembre de 1872. Marx asistió en persona por primera vez. Afirmó, junto con Engels, en una nota al Consejo General sobre la Alianza secreta de Bakunin que «estos defensores intransigentes de la apertura y la publicidad, en el desprecio de nuestras estatutos, han organizado en el seno de la Internacional una sociedad secreta con el objetivo de colocar sus secciones, sin su conocimiento, bajo la dirección del sumo sacerdote Bakunin» [165]. Lo acusaron de fundar con Nechayev una sociedad secreta en Rusia y de escribir las últimas cartas amenazantes al agente que había encargado la traducción de *El Capital*. También afirmaron que había tratado de controlar a sus grupos de la Alianza en Francia, España e Italia. Paul Lafargue, el yerno cubano de Marx, era su principal fuente de información.

En el Congreso, Bakunin y su colaborador más cercano, James Guillaume, fueron expulsados de la Internacional. La sede se trasladó luego a Nueva York para salvarla del control de la mayoría no marxista, pero pronto se derrumbó. Engels se dedicó a escribir en su ensayo *Sobre la autoridad* que es imposible tener cualquier organización sin autoridad, ya que la tecnología moderna impone a los hombres «un verdadero despotismo independiente de toda organización social». Para él, es absurdo querer abolir la autoridad política en la forma del Estado de un plumazo porque «una revolución es, sin duda, la cosa más autoritaria que existe; es el acto por el cual una parte de la población impone su voluntad a la otra» [166].

Los anarquistas crearon en 1872 una nueva Internacional en St. Imier, en Suiza (con delegados de la Jura, Italia y España), como una asociación libre de los grupos nacionales plenamente autónomos dedicada solo a la lucha económica. Su programa, como subraya Bakunin, fue la base del sindicalismo revolucionario: «La organización de la solidaridad en la lucha económica del trabajo contra el capitalismo» [167].

Pese a que las tácticas de difamación empleadas por el campo marxista, reavivando las afirmaciones de que Bakunin era un espía ruso y un individuo poco escrupuloso con el dinero, son despreciables, sostienen una idea central en su acusación difícil de refutar. En el apogeo de su campaña contra el centralismo y el autoritarismo de Marx, Bakunin, sin duda, trató de establecer una organización secreta, centralizada y jerárquica con la intención de dirigir la Internacional. En una carta a sus seguidores españoles, describió la Alianza como «una sociedad secreta que se ha formado en el seno de la Internacional para dar a esta última una organización revolucionaria, para convertirla en una fuerza lo suficientemente organizada para exterminar a toda la reacción político-clerical-burguesa y destruir todas los instituciones económicas, jurídicas, religiosas y políticas del Estado» [168]. La Alianza, como Guillaume afirmó, podría haber sido principalmente una «fraternidad revolucionaria informal» que se mantenía unida por afinidad en lugar de por un código pero, sin duda, ellos formaron una red secreta de células dentro de la Internacional [169]. El anarquista Max Nettlau admitió que la Alianza era una «sociedad secreta, por así decirlo» [170]. Arthur Lehning, exeditor de los «Archivos de Bakunin», por su parte, insistió en que la Alianza secreta no existía dentro de la Internacional, aunque reconoció que pudo haber sido «reconstruida en una forma u otra», después de 1869 [171]. Pero incluso si las sociedades secretas de Bakunin perduraron de manera informe e inconsistente (en el sentido de que no

tenían una existencia coherente) seguían siendo el pilar principal de su noción de estrategia anarquista.

Bakunin intentó justificar su posición y descargó su ira contra Marx y sus seguidores en una carta al periódico de Bruselas *La Liberté* que nunca fue enviada. Reiteró su convicción de que la política revolucionaria del proletariado debe tener la destrucción del Estado como su objetivo único e inmediato. Los marxistas, por otra parte, se mantuvieron como devotos estatistas: «Como corresponde a buenos alemanes son adoradores del poder del Estado, son necesariamente también profetas de la disciplina política y social, campeones del orden social construido desde arriba hacia abajo» [172].

Bakunin también repudió el determinismo económico de Marx. Había sostenido durante mucho tiempo que los hechos preceden a las ideas. Siguió a Proudhon, al afirmar que el ideal es una flor cuya raíz se encuentra en las condiciones materiales de existencia, y a Marx, al afirmar que «toda la historia de la humanidad, intelectual y moral, política y social, no es más que un reflejo de su historia económica» [173]. También argumentó que, si bien la base económica determina la superestructura política, la superestructura política también puede influir a su vez en la base. De acuerdo con Bakunin, Marx dice: «La pobreza produce esclavitud política, el Estado». Pero no permite que se le dé la vuelta a esta expresión para decir: «La esclavitud política, el Estado, mantiene la pobreza como condición necesaria para su propia existencia, de modo que para destruir la pobreza, es necesario destruir el Estado» [174] Y sin dejar de reconocer la vinculación inevitable de los hechos económicos y políticos en la historia, Bakunin se niega a aceptar, como hizo Marx, que todos los acontecimientos del pasado fueran necesariamente progresivos, sobre todo si revelaban por sí mismos estar en contradicción al *fin supremo* de la historia, que es nada menos que

«el triunfo de la humanidad, la conquista y el establecimiento de la libertad personal y el desarrollo —material, intelectual y moral— para cada individuo, a través de la organización absoluta, sin restricciones y espontánea de la solidaridad económica y social» [175].

Bakunin fue más allá y limitó la versión de Marx del materialismo histórico subrayando la importancia en la historia del carácter particular de cada *raza*, pueblo y nación. Afirmó, por ejemplo, que el espíritu de revuelta es un instinto que se encuentra en forma más intensa en los pueblos eslavos y latinos que en el alemán. También consideró que el patriotismo, el amor a la patria, es una pasión natural: una pasión por la solidaridad social. Se trata de un instintivo apego a un patrón de vida tradicional y la hostilidad hacia cualquier otro tipo de vida. Es «egoísmo colectivo, por un lado, y guerra por el otro». Sus raíces están en la *bestialidad* humana y existe en proporción inversa al desarrollo de la civilización. Una vez más, la nacionalidad, como la individualidad, es un hecho natural y social, pero debe estar imbuida de los valores universales. En el análisis final, debemos colocar «la justicia humana, universal, por encima de los intereses nacionales». Por lo tanto, Bakunin recomienda una forma de «patriotismo del proletariado», que tiene en cuenta los apegos locales, pero que es internacionalista en su alcance [176].

Por último, Bakunin rechazó la designación hecha por Marx del proletariado urbano como la clase más progresista y revolucionaria, ya que implicaba el dominio de los trabajadores de la fábrica sobre el *proletariado rural*. Considerar el proletariado de la ciudad como la clase en vanguardia es una forma de *aristocracia obrera*, que es menos social y más individualista en el carácter. Por el contrario, Bakunin considera la *flor del proletariado* a los más oprimidos, pobres y alienados, a quien Marx despectivamente calificó como el *lumpenproletariado*. «Tengo en

mente —escribió— a la *chusma* [que] casi no ha sido contaminada por la civilización burguesa, que lleva en su interior y en sus aspiraciones, todas las necesidades y miserias de su vida colectiva, todas las semillas del socialismo del futuro...». [177] Así como Marx idealizó el proletariado, Bakunin idealizó al *lumpenproletariado*.

En los últimos años de vida, Bakunin se volvió cada vez más pesimista sobre el triunfo de la revolución social. La guerra franco-prusiana no condujo a la revolución en Europa y sus intentos de fomentar la rebelión en Rusia lograron poco. En 1872, sus esperanzas sobre la conciencia política y el espíritu de rebelión de las masas estaban en su punto más bajo:

> ¡Ay! Hay que reconocer que las masas se han permitido volverse profundamente apáticas, por no decir castradas, por la influencia perniciosa de nuestra corrupta y centralizada civilización estatista. Desconcertadas, envilecidas, han contraído el hábito fatal de la obediencia, de la resignación tímida. Se han convertido en una inmensa manada, artificialmente separada y dividida en jaulas para la mayor comodidad de sus diversos explotadores. [178]

Para entonces, Bakunin era un viejo prematuro, con una salud arruinada por sus años en las prisiones rusas y por una vida precaria de actividad desenfrenada. En una carta fechada el 26 de septiembre de 1873, anunciaba su retiro como profesional revolucionario:

> No me siento con las fuerzas necesarias ni, quizá, con la fe suficiente para seguir haciendo rodar la piedra de Sísifo contra las fuerzas de la reacción que están triunfando por todos lados. Por lo tanto, me retiro de la primera línea y pido solo una cosa a mis queridos contemporáneos: el olvido. [179]

Con la ayuda de su compañero italiano Carlo Cafiero, se compró una casa para él y su familia cerca de Locarno, pero aún no pudo

disfrutar realmente del descanso. La casa resultó ser muy cara y se vio en la obligación de mudarse y pasar los dos últimos años de su vida en Lugano. Sin embargo, la esencia del viejo revolucionario pudo aflorar una vez más: abandonó su retiro revolucionario para unirse a una última insurrección fallida en la provincia de Bolonia en mayo de 1874, hecho que le dejó aún más desilusionado todavía y, en febrero de 1875, escribió al geógrafo anarquista Elisée Reclus sobre su «intensa desesperación» desde que no había «absolutamente ningún pensamiento, esperanza o pasión revolucionaria entre las masas». La única esperanza que quedaba era la guerra mundial. «Estos gigantes Estados militares solo pueden antes o después destruirse mutuamente, pero ¡vaya una expectativa!» [180]. El desmoronado coloso, que había terminado exhausto en la titánica tarea de inspirar una revolución mundial, murió finalmente en Berna el 1 de julio de 1876, justo antes de su 62 cumpleaños. Fue enterrado en esa ciudad.

Pero la vida y la obra de Bakunin no fueron en vano. Mientras que Marx, aparentemente, pareció haber ganado la disputa inicial dentro de la Internacional, los sucesos posteriores parecen haber demostrado las advertencias de Bakunin sobre el centralismo, el socialismo de Estado y la dictadura del proletariado. Anticipó acertadamente la naturaleza de los Estados comunistas, que se convirtieron, en diferentes grados, en Estados centralizados, burocratizados y militarizados, gobernados ampliamente por unas autoproclamadas y autorreproducidas élites. Los estados marxistas del este de Europa fueron derrocados en los años 80 del pasado siglo por un despliegue masivo de la voluntad popular y las fuerzas progresistas de la Unión Soviética exigieron una federación de repúblicas independientes. Bakunin, y no Marx, ha sido el aclamado por el veredicto de la Historia.

Los estudiantes de la Unión Soviética gustaban de comparar las nociones de Bakunin sobre los invisibles dictadores con los conceptos de Lenin de una élite disciplinada de revolucionarios comprometidos y veían que era un «gran paso adelante» en términos teóricos [181]. Sin duda, él también, como Lenin, llamó a una revolución violenta y compartía su fe en una vanguardia secreta controlada por él mismo. Pero es la crítica de Bakunin al marxismo lo que ha sido más recordado en el Oeste. Mientras la histórica controversia entre anarquistas y marxistas ha sido exagerada en cuanto a las diferencias entre Bakunin y Marx, la realidad es que ambos adoptaron una forma de materialismo histórico, aceptaron la lucha de clases como el motor del cambio social y vieron la finalidad de la historia como una sociedad justa e igualitaria. Ambos defendieron la propiedad colectiva de los medios de producción.

Su principal diferencia residía en la estrategia. Bakunin rechazaba el parlamentarismo político, abogaba por una destrucción inmediata del Estado e insistía en que los trabajadores y los campesinos debían emanciparse ellos mismos. Marx, por otro lado, consideraba un *disparate* su creencia en la «libre organización de la clase trabajadora de abajo a arriba» [182]. Mientras que Marx despreciaba a los campesinos como idiotas rurales y al *lumpenproletariado* por ser gentuza, Bakunin reconocía su potencial revolucionario. Al llamamiento de Marx de la conquista del poder político, Bakunin oponía, primero y ante todo, la emancipación económica. Bakunin fue más allá del determinismo marxista, al acentuar el papel de la voluntad espontánea de la gente en la consecución de la revolución.

Más allá de sus diferencias teóricas, Bakunin y Marx se convirtieron en símbolos de dos formas de ver el mundo. Bakunin normalmente es presentado como la personalidad más atractiva: generoso, espontáneo, la encarnación de un «espíritu libre» [183]. Bakunin era el más

impetuoso y Marx, indudablemente, le envidiaba por su habilidad para ser carismático e influir en los otros. Bakunin le obsesionaba por lo que más admiraba en los otros: «Esa especie de energía incansable y salvaje característica de los más grandes genios, llamados a destruir los viejos y tambaleantes mundos y establecer la fundación de otros nuevos» [184]. Incluso con todas sus turbulentas excentricidades y contradicciones, era invariablemente amable, considerado y dulce con sus amistades.

Entre las más desconcertantes de las contradicciones que caracterizaban a Bakunin como hombre y escritor estaba el que, mientras exigía la igualdad de toda la humanidad, se mostraba lo suficientemente nacionalista y racista como para ver a los alemanes y los judíos como autoritarios y a los eslavos como espontáneos y amantes de la libertad. Su lucha por la libertad absoluta tenía como contrapartida su deseo autoritario de controlar y guiar a los otros por medio de sus agrupaciones secretas. La elocuente defensa de la justicia social y la paz se combinaba con la feroz celebración de las «nefastas pasiones», «sangre y fuego», «la completa aniquilación», «tormenta y destrucción», la «avalancha furiosa, devorando, destruyendo todo» y mucho más [185]. No es una sorpresa, pues, saber que animó a Wagner a repetir en su música el mismo texto en varias de sus melodías: «lucha y destrucción» [186].

Aunque no creía en la virtud de la violencia por sí misma ni «confiaba en la táctica del terrorismo», hay algo profundamente siniestro en la celebración de su «poética de la destrucción» [187]. Bakunin está en el origen de una tradición menor de un anarquismo destructivo y violento que prefiere la pistola a la razón, la coerción al poder de convicción. Él asentó la visión popular de la anarquía como desorden violento y tumultuoso en su indiscriminado uso de la palabra *anarquía* para describir tanto el proceso violento y caótico de la revuelta como el objetivo de una sociedad ordenada sin gobierno. De hecho, al identificar *anar-*

quía con guerra civil y destrucción, Bakunin se convirtió en la sombra detrás de la cual están los posteriores artificieros artesanales y asesinos que sacudieron la sociedad burguesa hacia el final del siglo XIX.

El llamamiento de Bakunin a una dictadura invisible y la creencia en la importancia de agrupaciones secretas y pequeños grupos vanguardistas de militantes está inevitablemente cargado de peligros autoritarios y opresivos. Hay una contradicción fundamental entre su conciencia de que «la Libertad solo puede ser alcanzada mediante la libertad» y su buena disposición para usar una dictadura con el fin de alcanzar la «absoluta libertad» [188]. Fracasó estrepitosamente al no darse cuenta de que solo por medios libertarios se pueden alcanzar fines libertarios, que el «apasionado rastreador de la verdad» y el «fanático amante de la libertad», recurriendo al disimulo y al engaño más que al argumento razonado y a la asociación abierta y de libre elección, dinamitaba su autenticidad personal y ejemplo personal [189]. Estaba tan completamente imbuido del amor por el poder que fracasó en ver que los peligros que describía en la dictadura revolucionaria de Marx eran igualmente aplicables a sí mismo [190]. Aunque su propósito era transformar los instintos de la gente en demandas conscientes, no hay razón para pensar que su vanguardia fuera a desvanecerse mucho más que la de Marx.

Sin ser un gran filósofo político, sin embargo hizo otra contribución importante a la teoría anarquista y socialista. Lejos de ser «intelectualmente poco profundo y construido con clichés», el anarquismo de Bakunin construye una nueva base y apunta en una dirección para que otros la sigan [191]. Es el primer ruso en defender la revolución social en términos internacionalistas. En sus análisis del Estado, se anticipa a Max Weber en considerar la burocracia como una consecuencia inevitable de la moderna división social del trabajo y a Robert

Michels y su «ley de hierro de la oligarquía» asegurando que una élite de expertos técnicos surgiría de cualquier organización política. En su concepción de las clases sociales, su énfasis en el potencial revolucionario del campesinado ha sido confirmado por todos los mayores procesos revolucionarios de Rusia, España, China y Cuba. Su fe en el potencial revolucionario del *lumpenproletariado* ha sido parte esencial del bagaje ideológico de la Nueva Izquierda. Su crítica de los daños autoritarios de la ciencia y de las élites científicas ha sido posteriormente más desarrollado por la Escuela de Frankurt, especialmente por Hebert Marcuse. Durante la rebelión de Mayo del 68 en París, proclamas de Bakunin reaparecieron en los muros de la ciudad: «La urgencia de destruir es una urgencia creativa». Es Bakunin, y no Marx, quien estaba en lo cierto sobre lo avanzado de las modernas revoluciones [192].

A la larga, la imagen más relevante de Bakunin no se asocia con la del revolucionario en las barricadas llamando al derrocamiento sangriento de la Iglesia y el Estado, sino la del pensador penetrante que elaboró razonados argumentos para una sociedad libre basada en la federación voluntaria de iguales autónomos. Su mensaje, el mensaje de la Primera Internacional, fue que la emancipación de los trabajadores debe ser una tarea que lleven a cabo ellos mismos. Su importancia histórica es la de haber ayudado a difundir las ideas del anarquismo entre el movimiento obrero en la parte final del siglo XIX. Su influencia, especialmente en Francia, España y Latinoamérica, consolidó al anarquismo como referencia importante, si no la dominante, entre los movimientos obreros también entrado el nuevo siglo. Las raíces ideológicas de la Revolución Española se extienden profundamente sobre el suelo bakuninista, tanto en las aspiraciones libertarias de los anarquistas como en la predisposición de algunos para recurrir a organizaciones vanguardistas agresivas.

Desde la Segunda Guerra Mundial, ha resurgido un renovado interés por Bakunin, no solo entre los movimientos estudiantiles de los sesenta, también por parte de intelectuales como Noam Chomsky. El culto a la espontaneidad de Bakunin, su celebración del deseo revolucionario y la rebelión instintiva, su exigencia de control por parte de los obreros mismos, su fe en las fuerzas creativas de la gente, su crítica de la ciencia, todo esto, ha sido reclamado en las jóvenes rebeliones de los modernos Estados tecnológicos. Incluso el Che Guevara fue llamado el *nuevo Bakunin*. La búsqueda de Bakunin de la unión en una sociedad dividida no es tanto el producto de una forma enfermiza de romanticismo o de una psique desequilibrada, sino más bien un intento audaz e inspirado por reclamar la humanidad de las personas en un mundo alienado.

NOTAS

1. Carr, E. H., *Michael Bakunin*, Macmillan, Londres, 1937, p. 440 (*Michael Bakunin*, Grijalbo, Barcelona, 1970).
2. Kelly, Aileen, *Mikhail Bakunin: A study in the Psychology and Politics of Utopianism*, Clarendom Press, Oxford,1982, p. 293; Mendel, Arthur P., *Michael Bakunin: Roots of Apocalypse*, Praeger, New York, 1980, p. 1. Ver además el capítulo de Nomad, Max titulado «Bakunin: The Apostles of Pan-Destruction» en *The Apostles of Revolution*, Martin Secker & Warburg, Londres, 1961 – un epíteto (*apóstol de la revolución*) que Eugene Pyziur aseguraba que *espléndidamente merecía*, *The Doctrine of Anarchism of Michael A. Bakunin*, Henry Regnery, Chicago, 1965, p. 33.
3. Camus, Albert, *L'Homme révolté* (1951), Gallimard, Paris, 1974, p. 194 (Albert Camus, *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid,2013).

4. Rocker, Rudolf, «Introducción» en Maximoff, G. P., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, The Free Press, New York, 1953, p. 17 (de aquí en adelante citado como Max) (Maximoff, G. P., *Bakunin: Escritos de filosofía política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990); Joll, James, *The Anarchist*, Eyre and Spottiswoode, Londres, 1964, p. 7 (*Los anarquistas*, Grijalbo, Barcelona, 1978).
5. Ver Kelly, Aileen, *Bakunin*, op. cit., p. 97 (de aquí en adelante citado como Kelly).
6. «Marx a F. Bolte», 23 de noviembre de 1871, en Marx y Engels, *Selected works*, op. cit., p. 682; Saltman, Richard B., *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, Greenwood Press, Wesport (Conneticut), 1983, p. 170; Lehning, Arthur, «Introducción» en *Michael Bakunin: Selected Writtings*, Grove Press, New York, 1973, p. 10. Thomas, Paul, en *Marx and the Anarchists*, op. cit., sigue a Marx cuando argumenta que Bakunin se oponía a lo teórico.
7. Citado en Aldred, Guy A., *Bakunin*, Bakunin Press, Glasgow, 1940.p. 31.
8. Carr, *Bakunin*, op. cit., 2º ed., New York, 1975, p. 229.
9. Avrich, Paul, *The Russian Anarchists*, Princeton Univerity Press, Princeton (Nueva Jersey), 1967, pp. 20-1 (*Los anarquistas rusos*, Alianza Editorial, Madrid, 1974); Wilson, Edmund, *To the Finland Station: A Study in the Writting and Acting of History*, (1940), Fontana, Londres, 1970, p. 283 (de aquí en adelante citado como Wilson). (Reedición revisada de 1971: *Hacia la estación de Finlandia: ensayo sobre la forma de escribir y hacer historia*, RBA, Barcelona, 2011).
10. Mendel, *Bakunin*, op. cit., pp. 419, I.

11. Wilson, p. 269.
12. Dolgoff, Sam, *Bakunin on Anarchy: Selected works of the Activist-founder of World Anarchism*, ed. Sam Dolgoff, Allen & Unwin, Londres, 1973 (*La anarquía según Bakunin*, Tusquets, Barcelona, 1984); Saltman, Richard B., *The Social and Political Thought of Michael Bakunin*, op. cit., p. 170.
13. Ver Masters, Anthony, *Bakunin: The Father of Anarchism*, Sidgwick & Jackson, Londres, 1974, pp. xix-xx.
14. *Bakunin on Anarchy*, op. cit., p. 261. Después de la muerte de Bakunin, su amigo James Guillaume editó cinco de los seis volúmenes de sus *Oeuvres*, P. V. Stock, Paris,1895-1913. Max Nettlau editó el primero. El historiador ruso M. Steklov intentó publicar catorce volúmenes de las obras de Bakunin, pero después de cuatro (Bakunin, M. A., *Sobranie sochinenii i pisern 1828-76*, ed. Yu M. Steklov, 4 vols., Moscow, 1934-5) (de aquí en adelante citado como Bakunin), el proyecto fue abandonado; incluso estos cuatro volúmenes fueron retirados más tarde de la circulación en la Unión Soviética. Arthur Lehning comenzó a editar una edición de quince volúmenes de los Archivos de Bakunin financiada por el International Institute of social History de Amsterdam. Más aún, siete volúmenes de los *Archivos de Baltimore* han aparecido (E. J. Brill, Leiden, 1961) (Bakunin, *Obras completas*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1986, cinco volúmenes). Lehning también editó *Michael Bakunin: Selected Writtings*, Grove Press, New York,1974 (de aquí en adelante citado como Lehning). Otras colecciones relacionadas son *The Political Philosophy of Bakunin*, ed. G. P. Maximoff, con una Introducción de Rudolf Rocker, The Free Press, New York,1953 (de aquí en adelante citado como Max), organizado por secciones temáti-

cas; y *Bakunin on Anarchy*, op. cit., (de aquí en adelante citado como Dol.), organizado cronológicamente.

15. Max., pp. 313, 314.
16. Dol., p. 139.
17. Max., p. 30.
18. Wilson, p. 270.
19. Mendel, p. 419.
20. Ibid., p. 29.
21. «Bakunin a sus padres», 19 de diciembre de 1834, *Bakunin*, I, 154.
22. «Bakunin a A. P. Efremov», 29 de julio de 1835, ibid., I, 174-5.
23. «Bakunin a sus hermanas», 10 de agosto de 1836, Lehning, pp. 31-2, 34-5.
24. «Bakunin a Varvara», 22 de diciembre de 1836, *Bakunin*, I, 376.
25. Bakunin, M. A. *God and the State*, ed. Benjamin Tucker (1893), Dover (New York), 1970, p. 72 (Bakunin, *Dios y el Estado*, LaMalatesta Editorial – Tierra de Fuego – Utopía Libertaria, 2014).
26. Dol., p. 57. La traducción más común de la última oración es: «La necesidad de la destrucción es también una necesidad creativa». Ver Lehning. p. 58.
27. «Bakunin a I. Skorzewski», enero de 1849, *Bakunin*, III, 370.
28. «Bakunin a su familia», mayo de 1843, ibid., III, 216.
29. «Bakunin a Pavel y Turgenev», 20 de noviembre de 1842, ibid., III, 164.
30. *Materialy dlya biografii M. Bakunina*, ed. V. Polonsky, 3 vols., Moscow (Petrograd), 1923, I, 175 (de aquí en adelante citado como *Materialy*). Ver también *The Confessions of Mihail Bakunin*, trad. Robert C. Howes, ed. Lawrence D. Orton, Cor-

nell University Press, Ithaca (Nueva York), 1977. p. 92 (Bakunin, *Confesión*, Labor, Barcelona, 1976).

31. «Bakunin a Arnold Ruge», 19 de enero de 1843, *Bakunin*, III, 176-7.
32. Ibid., III, 222-31; Kelly. p. 115.
33. Lehning, pp. 123-4.
34. Max. p. 37.
35. «Bakunin a su hermanos y hermanas», 1 de mayo de 1845, *Bakunin*, III, 249-50.
36. *Materialy*, III, 301.
37. H.-E. Kaminski, *Bakounine: la vie d'un révolutionnaire* (1938), Bélibaste, Paris, 1971. p. 77 (de aquí en adelante citado como Kaminski).
38. *Materialy*, III, 367. Cf. «Carta de Bakunin a *La Démocratie*», ibid., III, 145, reconociendo la influencia de Proudhon en su anarquismo.
39. «Bakunin a Georg y Emma Herwegh», 6 de septiembre de 1847, *Bakunin*, III, 265.
40. Wilson. p. 271.
41. «Bakunin a Georg Herwegh», 8 de diciembre de 1848, *Bakunin*, 368.
42. «Bakunin a Herwegh», agosto de 1848, ibid., III, 318.
43. Dol., p. 70.
44. *Confessions*, op. cit., 112-119.
45. Ver Venturi, Franco, *Roots of Revolution*, Grosset & Dunlap, New York, 1966, p. 58; Dol., p. 62.
46. Citado en Lehning, p. 144.
47. *Confessions*, op. cit., pp. 149-50, 34.
48. Ibid., p. 79.
49. Citado en Kaminski, p. 167.
50. «Bakunin a Tatyana», febrero 1854, *Bakunin*, IV, 244-5.

51. «Bakunin a su familia», *Materialy*, I, 269.
52. «Bakunin a Herzen», 7 de noviembre de 1860; 8 de diciembre de 1860, Kelly, p. 147.
53. Citado en Kaminski, p. 179.
54. Peter Kropotkin, *Memoirs of a Revolutionist*, ed. J. A. Rogers, Cresset, 1988, p. 133. (*Memorias de un revolucionario*, Crítica, Barcelona, 2009).
55. Ver Avrich, «Bakunin and the United States», en *Anarchists Portraits*, op. cit., pp. 16-31.
56. A. I. Herzen, *Sobranie sochinenii v tridtsatitomakh*, Moscow, 1954-65, XI, 360; Herzen a Bakunin, 20 de agosto de 1863.
57. *Bakunin*, III, 273-4.
58. «Réflexions philosophiques sur le fantômedivin, le monde réel, et l'homme», *Oeuvres*, op. cit., III, 397.
59. Ver «Marx a Engels», 4 de noviembre de 1864, Wilson, p. 283.
60. «Bakunin a Herzen y Ogarev», 19 de julio de 1866, Lehning, p. 59.
61. Dol., p. 76. Guérin reproduce en su antología *Ni Dieu ni Maître* los dos textos señalados «The Programme of the Brotherhood» y «Revolutionary Catechism» [*Catecismo Revolucionario*, La Felguera Ediciones, Madrid, 2014] desde la biografía de Bakunin manuscrita por Nettlau, en francés en el original, y defiende que son «los escritos anarquistas de Bakunin menos conocidos y, quizá, los más importantes» (Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, op. cit., p. 169) [Guérin, *Ni Dios ni amo*, LaMalatesta Editorial, Madrid, 2014]. Una versión reducida del manuscrito es reproducida también en Lehning, pp. 64-93.
62. Ibid., pp. 93,94.
63. Dol., pp. 76, 78.
64. Lehning, p. 20.

65. Dol., p. 88.
66. Ibid., pp. 77, 78.
67. Kaminski, p. 214.
68. Dol., pp. 79, 80-81.
69. Ibid., pp. 89, 99, 95.
70. Ibid., p. 100.
71. Ibid., pp. 83, 82.
72. Ibid., p. 96; Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, op. cit., I, 170.
73. Dol., pp. 98, 85.
74. Wilson, p. 277.
75. Kelly, p. 179.
76. Dol., p. 103.
77. Ibid., p. 129.
78. Ibid., pp. 125, 147.
79. Ibid., pp. 133, 134.
80. Kelly, p. 179.
81. «Marx a F. Bolte», 23 de noviembre de 1871, Marx y Engels, *Selected Works*, op. cit., p. 682.
82. James Guillaume, *Michael Bakunin: A Biographical Sketch*, en Dol., p. 38.
83. Dol., p. 157.
84. Ibid., pp. 162, 166, 167.
85. Ibid., p. 152.
86. Ibid., p. 154-5.
87. Ibid., p. 158.
88. «Marx a F. Bolte», 23 de noviembre de 1871, Marx a Engels, *Selected Works*, op. cit., p. 682-3; Nicolai Ivanov, *Karl Marx: A Short Biography*, Novosti Press, Moscú, 1982, p. 176 (*Carlos Marx: la vida, la obra y la lucha del hombre que más ha influido en la*

historia de la Humanidad, Alfonso Rentería Editores, Bogotá, 1980).

89. Kaminski, p. 222.
90. «Bakunin a Guillaume», 13 de abril de 1869, Kelly, p. 270.
91. Kelly, p. 266.
92. Carr, p. 379.
93. «Bakunin a Sergei Nechayev», 2 de junio de 1870, *Archives*, IV, 114, 125, 106-7. Carr (p. 386) defiende que por evidencias internas, ambos, el *Principles of Revolution* y el *Catechism of a Revolutionary* fueron escritos por Bakunin. Por otra parte, Kelly sigue a Steklov (*Bakunin*, III, 463-5) al asegurar que Bakunin escribió los *Principles* y que, por similitudes en el estilo y el contenido, probablemente ayudó a Nechayev a editar el *Catechism* (Kelly, pp. 271, 269). Al mismo tiempo, Pomper, Philip, *Sergei Nechaev*, Rutgers University Press, New Brunswick (Nueva York), 1979, pp. 79-83, asigna la autoría de los *Principles* a Nechayev, como hace Paul Avrich en «Bakunin y Nechaev», en *Anarchist Portraits*, op. cit., p. 40.
94. Ver *Letter to a Frenchman*, Kelly, p. 212; y «Statism and Anarchy», *Archives*, III, 174.
95. Marx, citado en Lehning, p. 284.
96. Dol., p. 184.
97. Ibid., pp. 207, 206.
98. Ibid., p. 200.
99. Ibid., pp. 189, 209.
100. Citado en Schulkind, Eugene (ed.), *The Paris Commune of 1871: The View from the Left*, Jonathan Cape, Londres, 1972, p. 39; «Bakunin a Albert Richard», 1871, pp. 180-1.
101. Ibid., pp. 245, 256, 249.

102. Ibid., p. 182.
103. Kelly, p. 193.
104. Bakunin, M. A., *The Paris Commune and the Idea of the State*, ed. Nicolas Walter, CIRA, Londres, 1971.
105. *The Essential works of Anarchism*, ed. Marshall S. Shatz, Bantam, Nueva York,1971, p. 134 (de aquí en adelante citado como Shatz).
106. Shatz, p. 135.
107. Ibid., pp. 136, 138.
108. Max., p. 58.
109. Shatz, pp. 130-1.
110. Dol., p. 271.
111. Max., p. 83.
112. Shatz, p. 126.
113. Max., p. 95.
114. Shatz, p. 127.
115. Dol., p. 308.
116. Shatz, p. 147.
117. Max., pp. 80, 90.
118. Ibid.
119. Dol., p. 271.
120. Ibid., p. 257.
121. *Michael Bakunin: Marxism, Freedom and the State*, ed. K. J. Kenafick, Freedom Press, 1984, p. 16 (de aquí en adelante citado como Ken).
122. Ken., p. 17.
123. Dol., p. 257.
124. Max., 165.
125. Dol., pp. 237-8.

126. Ken., p. 17.
127. Lehning, p. 65.
128. Dol., pp. 245, 238.
129. Max., p. 249.
130. Dol., pp. 239-41.
131. Max., p. 239.
132. Shatz, p. 141.
133. Ibid., p. 143.
134. Dol., p. 238.
135. Shatz, pp. 144-5.
136. Ibid., pp. 147, 149, 153.
137. Ibid., p. 152.
138. Kelly, p. 255; Carr, p. 435.
139. Sgatz, p. 147.
140. Saltman, *Bakunin*, op. cit., p. 150.
141. Kelly, p. 196; Berlin, Isaiah, *A Remarkable Decade: Russian Thinkers*, Penguin Books, Londres, 1978, p. 107. (*Pensadores rusos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015). Cfr. «Introducción» de Chomsky a la obra de Guerin, D. *Anarchism*, op. cit., pp. x-xi.
142. Dol., p. 269.
143. Ibid., p. 330.
144. Ibid., p. 337.
145. Max., p. 224.
146. Ibid., pp. 354, 346, 196.
147. Ibid., pp. 240, 241.
148. Dol., pp. 221, 224.
149. Max., p. 214.
150. Dol., pp. 329, 332.

151. *Archives*, III, 149.
152. Dol., pp. 262-3.
153. Dol., p. 263.
154. Max., pp. 373, 269.
155. Dol., pp. 325, 270.
156. Max., pp. 267, 341, 295.
157. Ibid., pp. 328, 341, 328, 345.
158. Ibid., pp. 372, 376, 413.
159. Dol., p. 264.
160. Lehning, p. 214.
161. Marx, «Civil war in France», Marx and Engels, *Selected works*, op. cit., pp. 292, 294 («La guerra civil en Francia», en el libro *La Comuna de París*, Klinamen, Madrid, 2012).
162. Dol., pp. 292, 295.
163. «Marx a F. Bolte», 23 de noviembre de 1871, Marx and Engels, *Selected Works*, op. cit., p. 682-3.
164. «Engels a Theodor Cuno», 24 de enero de 1872, *Marx and Engles, Basic writtings on Politics and Philosophy*, ed. L. S. Feuer, Anchor, Garden City (Nueva York), 1959, p. 481.
165. *Archives*, III, 276.
166. Marx and Engels, *Basic Writtings*, op. cit., pp. 521, 522.
167. Dol., p. 303.
168. *Materialy*, III, 263-4.
169. Dol., p. 38.
170. Max., p. 44.
171. Lehning, «Bakunin's Conceptions of Revolutinary Organizations and their Role: A Study of his Secret Societies», en *Essays in Honour of E. H. Carr*, ed. C. Abramsky, Londres, 1974, p. 74.
172. Dol., p. 277.

173. Shatz, p. 126.
174. Dol., p. 282.
175. Ibid., pp. 310-11.
176. Max., pp. 227, 325, 235.
177. Dol., pp. 280, 294.
178. Ibid., p. 309.
179. *Bakunin*, IV, 316.
180. «Bakunin a Elisée Reclus», 15 de febrero de 1875, Dol., pp. 354-5.
181. *Bakunin*, III, 119.
182. Ver el comentario de Marx a la obra de Bakunin *Statism and Anarchy* (*Estatismo y Anarquía*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2004), en Marx, Engels & Lenin, *Anarchism and Anarcho-syndicalism*, Freedonia Books, Amsterdam, p. 152. (*Acerca del anarquismo y el anarcosindicalismo*, Progreso, Moscú 1976).
183. Carr, pp. 439-40.
184. Shatz, p. 142.
185. Mendel, p. 425.
186. Aldred, *Bakunin*, op. cit., p. 31.
187. Joll, *The Anarchists*, op. cit., p. 67.
188. Shatz, p. 164.
189. Ken., p. 17.
190. Ver Clark, John, «Marx, Bakunin and Social Revolution», en *The Anarchist Moment*, Black Rose Books, Montreal, 1984, pp. 73-4.
191. Kelly, p. 186.
192. Ver Avrich, «The Legacy of Bakunin», en *Anarchist Portraits*, op. cit., pp. 5-15.

Piotr Kropotkin

EL REVOLUCIONARIO EVOLUCIONISTA

Kropotkin es bien conocido como geógrafo, autor de *El apoyo mutuo* y uno de los más importantes revolucionarios rusos. Es el más sistemático y profundo pensador anarquista del siglo XIX. Intentó asentar el anarquismo sobre bases científicas y sostuvo que era para mantenerlo actualizado respecto a las tendencias contemporáneas de la naturaleza y la sociedad. Sobre todo, desarrolló la teoría anarquista en una línea comunista y la dotó de respetabilidad filosófica en un momento en el que el anarquismo estaba siendo asociado de manera indiscriminada en la prensa popular con el terrorismo irracionalista.

Piotr Kropotkin nació en 1842 en el seno de una familia de clase alta de la aristocracia rusa bajo el régimen despótico del Zar Nicolás I. Su padre fue un oficial del ejército imperial propietario de una gran mansión en Moscú y una hacienda con mil doscientos esclavos en la provincia de Kaluga, a ciento sesenta millas de Moscú. Piotr estimaba poco a su padre, quien mandaba azotar a sus esclavos, le casó en contra

de su voluntad y le envió a servir a la armada como castigo; incluso cuestionaba si los esclavos eran realmente *personas* [1]. De acuerdo con su hermano más próximo, Alexander, su padre era «despreciable, rencoroso, obstinado y mezquino» y, para colmo, un embustero [2]. Ellos preferían sin dudarlo a su madre, de cuyos gustos románticos se empaparon. Es muy probable que fuese ella la que fomentase el talante optimista de Piotr, el cual a veces podía ser casi fatalista en su confianza en el progreso. Ella debió ser también la responsable de su exagerada veneración por las mujeres. Desafortunadamente, murió joven y su hijo nunca se llevó bien con su «maldita madrastra» [3].

Piotr encontró reposo en la campiña, donde se fraguó su ambición de ser geógrafo. Tuvo la inmensa suerte de tener un mentor que estimuló su inquieta mente. Atendiendo a un rumor que corría por Moscú, Nicolás I prestó atención a un joven Kropotkin y lo enroló en el Cuerpo de Pajes, la academia militar más selecta de toda Rusia. Leía enfervorizadamente literatura y filosofía en sus ratos libres, incluyendo a Voltaire y Kant y su interés por la ciencia, especialmente la astronomía, le encaminó a encontrar su fuente de inspiración en la naturaleza y no en Dios:

> La eterna vida del universo, el cual yo concibo como vida y evolución, se convierte para mí en una inagotable fuente del más alto pensamiento poético y, poco a poco, la percepción de la unidad del Hombre con la Naturaleza, ambos dos animados e inanimados —la poesía de la naturaleza—, se convierte en la filosofía de mi vida. [4]

En esta época, también visitó diferentes fábricas en Moscú y apreció la *poesía de la máquina* y el placer que una persona puede obtener de su uso.

Kropotkin lo hizo tan bien en la escuela militar que fue ascendido a sargento del Cuerpo de Pajes y se convirtió en el *paje de cámara* per-

sonal del nuevo zar Alejandro II. Al principio, Kropotkin quedó profundamente impresionado por el emperador y lo consideró como una especie de héroe por la liberación de los esclavos en 1861, pero la creciente brutalidad de su régimen, especialmente en el aplastamiento de la rebelión polaca de 1863, finalmente le llevó a desconfiar de los tejemanejes políticos de la corte y los gobiernos en general. Del mismo modo, quedó impresionado por la revista de Alexander Herzen *La Estrella Polar*, cuya portada presentó las cabezas de los cinco *decembristas* a quienes Nicolás I había ahorcado tras la rebelión del 14 de diciembre de 1825 y cuyos contenidos pusieron a Kropotkin en contacto con la poderosa tradición radical rusa. Poco después, comenzó a escribir para sus compañeros la primera publicación revolucionaria que abogaba por una constitución liberal de Rusia.

Abandonó la academia militar y pasó los siguientes cinco años en un regimiento de cosacos como administrador militar en el este de Siberia. El cargo le permitió conocer la región, lo cual hizo con gran entusiasmo. Esto le enseñó qué poco necesita una persona tan pronto como se aleja del círculo de la civilización convencional. Sus investigaciones formaron la base de su posterior reputación como geógrafo y le permitió finalmente elaborar su mayor contribución a la materia: la teoría de que las líneas estructurales asiáticas corren en diagonal. Sus minuciosas observaciones del comportamiento de los animales le llevaron a revisar la teoría de Darwin e insistir en que la cooperación es el más importante factor de la evolución. Pero, sobre todo, su contacto con los campesinos y sus comunidades le proporcionó una inagotable fe en la solidaridad y la espontánea creatividad de las personas. Disfrutó del sentimiento de las relaciones simples y naturales en igualdad, así como de la «cordial buena voluntad» entre el campesinado [5].

Los años en Siberia fueron cruciales para Kropotkin también en otros sentidos. Le enseñaron la imposibilidad de realizar nada realmente útil para el conjunto de las personas por los medios de la *maquinaria administrativa*. Vino a compartir la visión de Tolstoi sobre los líderes y las masas y comenzó a apreciar la diferencia entre el actuar bajo el principio de las órdenes y la disciplina o bajo el del común acuerdo. Viviendo con los campesinos y comprobando de primera mano las complejas formas de su organización social almacenó *riadas de luz*, clarificadas por sus lecturas posteriores. En resumen, como escribió después en sus memorias: «Perdí en Siberia cualquier fe en la disciplina del Estado que tanto había apreciado anteriormente. Quedé preparado para convertirme en un anarquista» [6].

Kropotkin volvió en 1867 a la capital, San Petersburgo, para estudiar matemáticas mientras trabajaba de secretario suplente en la Sociedad Geográfica. Continuó sus investigaciones científicas, pero en 1871, conoció las noticias de la Comuna de París. A pesar de todos sus defectos, su ejemplo le inspiró los deseos de una revolución europea y más tarde denominó a la Comuna como «el antecedente de una gran revolución social, el punto de partida para futuras revoluciones» [7]. Pero mientras París estaba en llamas, Kropotkin partió de nuevo para explorar los yacimientos glaciares en Suecia y Finlandia. Concluyó acertadamente que una capa de hielo cubrió una vez todo el norte de Europa y que Eurasia había padecido un largo proceso de desertificación.

Al año siguiente, visitó el oeste de Europa por primera vez. En Suiza se encontró con los relojeros del Jura, miembros del ala libertaria de la Primera Internacional (llamados *federalistas* en aquel tiempo). Se hizo muy amigo, especialmente, de James Guillaume, amigo de Bakunin y el inflexible editor del *Boletín de la Federación del Jura*. Guillaume

vio en la Comuna de París una *revolución federal*, que abriría el camino a un «verdadero estado de anarquía, en el más propio sentido de la palabra» [8].

La Federación del Jura fue inspirada por Bakunin, quien no era considerado tanto como una autoridad intelectual, sino como un referente moral. Kropotkin reconoció más tarde que Bakunin había establecido los principios esenciales del anarquismo moderno al proclamar la abolición del Estado y que, a pesar de sus ideas colectivistas, era un *comunista de corazón* [9].

Bakunin y los delegados libertarios estuvieron profundamente involucrados en la disputa con el Consejo General controlado por Marx. El consejo no estaba de acuerdo en ser una mera agencia de intercomunicación y quería dirigir el movimiento y participar en elecciones parlamentarias. Kropotkin, más tarde, proclamó que la disputa encendió la «primera llama del anarquismo», ya que propició que la gente reflexionase sobre las maldades del gobierno, incluso si era democrático en su origen [10]. Él declaró más tarde: «Cuando salí de las montañas, después de estar unas semanas con los relojeros, mis puntos de vista sobre el socialismo estaban establecidos. Era anarquista» [11].

A su vuelta a San Petersburgo, Kropotkin participó en grupos políticos radicales que habían sido inspirados por los nihilistas y los populistas (narodniks). Los nihilistas tenían influencia en toda la vida de las clases instruidas de Rusia. Habían atacado las convenciones de la civilización y habían intentado transformar las costumbres del día a día. Rechazaban obedecer a cualquier autoridad y analizaban todas las instituciones existentes desde la sola luz de su razón. Kropotkin quedó impresionado por ellos y sintió que el nihilismo, «con su afirmación de los derechos de los individuos y su negación de toda hipocresía», era el primer paso hacia un tipo de hombre y mujer más elevados [12].

Los populistas (narodniks), en los tempranos años sesenta, se habían desarrollado fuera del movimiento nihilista y sobrevivieron y trabajaron en la concienciación de la gente. Adoptando una mezcla de populismo revolucionario y materialismo filosófico, pretendían una nueva sociedad basada en la asociación voluntaria de productores en línea con los tradicionales *mir* rusos o comunas campesinas.

Kropotkin empezó pronto a frecuentar el círculo de Chaikovsky, la organización populista más revolucionaria de aquellos días. Estuvo con ellos a lo largo de dos años. Más tarde explicaría que se encontraba «en una familia de hombres y mujeres tan estrechamente unidos en torno a su objetivo común, tan ampliamente y tan delicadamente humanos en sus relaciones mutuas», que no había ni siquiera un solo momento ni un solo instante de fricción temporal asolando al grupo [13]. Aunque formaban de hecho un grupo de afinidad estrechamente unido, Kropotkin debe haber exagerado su unidad. Su amigo Sergei Kravchinksy, por ejemplo, pensaba en su momento que Kropotkin era «demasiado inflexible y rígido en sus convicciones teóricas», no admitiendo ninguna desviación en su *ultraanárquico programa* [14].

La mayoría de sus compañeros de grupo no eran militantes revolucionarios, pero Kropotkin abogaba por el levantamiento del campesinado y la socialización de la propiedad y la tierra. Él contribuyó en noviembre de 1873 con un extenso manifiesto titulado *¿Debemos ocuparnos nosotros mismos en un análisis del Ideal de un Futuro Sistema?* Fue su primera gran declaración política y mostraba que muchas de sus ideas fundamentales ya estaban asentadas. Como Proudhon y Bakunin, exigía la propiedad de la tierra y las fábricas por parte de los productores en comunas. Todo el mundo debía trabajar y la educación debía ser universal, alternando las tareas manuales y las intelectuales. Kropotkin pensaba que todos estos argumentos llevaban «a la idea de

lo dañino que resulta cualquier autoridad central y, consecuentemente, a la anarquía» [15]. Por lo tanto, deseaba una sociedad organizada sin gobierno. Esto solo puede ser alcanzado con una completa revolución social llevada a cabo por los trabajadores y campesinos mismos. Hasta entonces, los activistas populistas (narodniks) tenían que difundir sus ideas, formar una organización común y llegar a la gente. La única diferencia respecto a su posición comunista posterior es que Kropotkin aún contemplaba, como Proudhon, un sistema de cheques de trabajo en lugar de moneda.

Las actividades subversivas de Kropotkin fueron bruscamente interrumpidas por su arresto en marzo de 1874. Fue condenado, mientras el juicio tenía lugar, a una celda de aislamiento en la terrorífica fortaleza de San Pedro y San Pablo, sin luz del sol en su celda y con solo media hora de ejercicio físico al día. No obstante, se le permitió tener libros y así continuó sus investigaciones científicas. A pesar de su natural jovialidad, y con ese escaso ejercicio, cayó poco a poco en depresión tras coger el escorbuto. La experiencia le dejó un permanente odio a las prisiones y confirmó su creencia de que el castigo nunca es un medio apropiado para la reforma de las conductas.

Después de tres años de confinamiento, Kropotkin protagonizó una fuga dramática y temeraria de una prisión-hospital con la ayuda de sus amigos en 1876. Huyó a Escocia y luego a Inglaterra, decidido a unir su suerte a la de los trabajadores y ayudar al desarrollo de los ideales y los principios subyacentes a la revolución por venir, «no como una orden proveniente de sus líderes, sino como resultado de su propia razón y que, en consecuencia, se alce sobre su propia iniciativa» [16]. En el siguiente año, volvió a Suiza para unirse a los relojeros anarquistas de la Federación del Jura, con quienes se encontraba como en casa.

Kropotkin puso todas sus energías durante los siguientes cinco años en la causa anarquista, contribuyendo a fundar el periódico *Le Révolté* en 1879, en donde fueron publicados por primera vez muchos de sus más incisivos artículos y en el cual se alentaban actos de revuelta, tanto colectivos como individuales, que pudieran desencadenar una revolución. En esa etapa, también veía el valor de las huelgas que podían posiblemente ser transformadas en insurrecciones. Proscrito por el gobierno por su propaganda antimilitar, *Le Révolté* reapareció bajo el nombre de *La Révolte*. Kropotkin y sus compañeros ayudaron a mantener viva la idea anarquista durante los difíciles años que siguieron a la derrota de la Comuna de París y el colapso de la Primera Internacional hasta los primeros años de la década de 1880, en los que el movimiento francés comenzó a renacer de nuevo [17]. La derrota de la Comuna de París, que terminó con la matanza de veinticinco mil comuneros y cuatrocientos mil más encarcelados, cinco mil deportados y miles más arrojados al exilio, significó que debió pasar toda una década para que el devastado movimiento anarquista pudiera volver a levantar cabeza de nuevo.

El gran geógrafo y anarquista francés Elisée Reclus editó muchos de los artículos de Kropotkin de este periodo, incluida la colección *Palabras de un rebelde* que fue publicada en París en 1885 (y traducida al italiano por el socialista Mussolini en 1905). En ese mismo año, el marxista H. M. Hyndman tradujo al inglés su *Llamada a los jóvenes*, un escrito que consideraba «una obra maestra, tanto por su contenido como por su expresión. Nunca ningún escrito combinó así lo científico con lo popular, lo revolucionario con lo ético» [18]. Inspirado por el impulso popular *narodnik* de Kropotkin, era una súplica a los hombres y mujeres jóvenes de las clases profesionales y de la clase trabajadora para unirse en el movimiento revolucionario y experimentar una vida

más significativa de compañerismo. Fue el panfleto, de entre todos los que escribió, que más influencia tuvo.

La conquista del pan fue publicada por primera vez también en París en 1892. En ella, Kropotkin defendía la idea de un comunismo desde la anarquía y ofrecía su explicación más constructiva sobre una futura sociedad anarquista. Estaba fuertemente influenciada por la experiencia de la Comuna de París de 1871, la cual había proclamado la total autonomía de la Comuna con respecto a toda Francia. Kropotkin la consideró como la primera vez que la gente había intentado poner en marcha el ideal anarquista de una sociedad federal y descentralizada.

Fue expulsado de Suiza por sus actividades. Tras retornar a Lyon en 1882, fue arrestado por las autoridades francesas. Esta vez fue condenado a cinco años de prisión. Las condiciones, no obstante, eran mucho mejores en Clairvaux que en Rusia y pudo ver regularmente a su nueva mujer, Sophie. Gracias a la protesta internacional de los pensadores liberales, incluidos Víctor Hugo y Swinburne, fue finalmente liberado en 1886.

En los meses siguientes, escribió *Las prisiones* (1887), ofreciendo un relato objetivo de sus experiencias y demostrando la inutilidad del encarcelamiento como medio para reformar las conductas. Las prisiones son simplemente una universidad para el crimen. Como no es posible que sean significativamente mejoradas, la única solución pasa por su total abolición y por tratar a los delincuentes humanamente. Kropotkin, más tarde, escribió en sus *Memorias de un revolucionario* (1899):

> La encarcelación en una prisión destruye, por necesidad, la energía entera de una persona y aniquila su voluntad. En la vida en la prisión no hay cabida para poner en práctica la propia voluntad de uno mismo; ser dueño de tu propia voluntad en prisión significa seguramente meterte en problemas. La voluntad de los prisioneros *debe* ser anulada y es anulada.

> Aún queda menos espacio para ejercitar las simpatías naturales propias de cada uno; todo está organizado para evitar el contacto con aquellos, tanto fuera como dentro, con los que un prisionero podría tener sentimientos de simpatía. [19]

Mucho más que reformar el carácter de los prisioneros, la vida en la prisión simplemente fomentaría una más profunda aversión al trabajo regular, un desprecio por las normas morales en uso y, lo peor de todo, un mórbido desarrollo de la sensualidad del prisionero.

En su artículo *Ley y autoridad*, Kropotkin critica más exhaustivamente el sistema legal y penal. Originalmente, la gente se autorregulaba a través de las costumbres no escritas. Pero la ley se introdujo cuando las supersticiones primitivas fueron aprovechadas por unos pocos para garantizar su control y gobierno y fue más tarde impuesta por los decretos de los conquistadores: «La ley hace su aparición bajo la sanción del religioso y el grupo de los guerreros es puesto a su servicio». En los tiempos actuales, las leyes han sido básicamente dirigidas a proteger la propiedad privada y la estructura del gobierno, con una política autoritaria haciéndolas y aplicándolas. Kropotkin, sin embargo, afirma que no solo no son necesarias, sino que son positivamente dañinas:

> Considera qué corrupción, qué depravación de la mente es mantenida por los hombres con la idea de la obediencia, la verdadera esencia de la ley; el escarmiento; de la autoridad teniendo el derecho de castigar, de juzgar sin importarle nuestra consciencia y la estima de nuestros amigos; de la necesidad de los verdugos, carceleros y chivatos... en una palabra, de todas las atribuciones de la ley y la autoridad. [20]

Los crímenes, sostiene Kropotkin, surgen principalmente de la inactividad y el paro, la ley y la autoridad. En una sociedad sin gobierno ni propiedad, habría muy pocos incentivos para el crimen, y los crímenes pasionales, que seguirían existiendo, seguramente no se incrementarían

por la falta de castigo. Aquellos que siguieran manteniendo comportamientos mentalmente perturbados o antisociales recibirían tratamiento fraternal y apoyo moral dentro de la comunidad. En lugar de la ley, él propone, por tanto, volver a los mecanismos tradicionales de libre acuerdo que han unido y regulado las relaciones sociales durante siglos.

Después de su salida de prisión, Kropotkin decidió instalarse esta vez en Inglaterra y llegó a Londres en 1886. Aún militaba en política y en 1886 ayudó a fundar el grupo editorial Freedom Press, que lleva editando material anarquista desde entonces. No fue un tiempo particularmente feliz su exilio en Inglaterra: «¡Cómo lograría sobrevivir después de Francia y Suiza!» escribió en 1904. Describió el anarquismo británico como «anarquismo *de salón*, epicúreo, un poco nietzscheano y muy *pretencioso*» [21]. Aun así, durante varios años escribió decenas de artículos y dio innumerables charlas cada año, en un gran esfuerzo por expandir el anarquismo británico. Fue considerado el anarquista vivo más famoso del mundo y se relacionó con prominentes figuras de la izquierda en Gran Bretaña, particularmente con Edward Carpenter, Williams Morris, H. M. Hyndman, Kier Hardie y Bernard Shaw. Se ganó la vida como periodista, especialmente para la prensa científica, y disfrutó de una creciente reputación como científico.

Entre muchos intelectuales fue conocido principalmente como un científico que había llegado a tener puntos de vista extremos sobre el anarquismo y el comunismo. Su rechazo, por ejemplo, a levantarse y brindar por la salud del Rey en un banquete dado en su honor por la Royal Geographical Society fue despachado como una excéntrica rareza. Según se dice, le ofrecieron la cátedra de profesor de Geografía en la Universidad de Cambridge en 1896, pero la rehusó por pensar que iba comprometer su actividad política. En vez de eso, eligió vivir una vida tranquila con su querida esposa, su amada hija, un aseado jar-

dincillo y una curiosa biblioteca en los suburbios de Londres y después en Brighton. Aunque ocasionalmente recibía visitas inusuales, ninguno de sus vecinos hubiera creído la afirmación de un informe de la policía secreta francesa de que estaba colaborando con la organización del movimiento internacional anarquista desde Londres.

A partir de 1890, Kropotkin desarrolló su actividad menos involucrado en la acción del movimiento anarquista, argumentando que la consecución de una sociedad libre se alcanzaría mejor con la maduración gradual de la opinión pública. La avalancha de atrocidades terroristas en la década de 1890 dotó al anarquismo de una reputación destructiva y Kropotkin estaba empeñado en mostrar cómo este no estaba basado en acciones desesperadas y sin sentido, sino en una base científica y filosófica clara. Además, desde 1893, el anarquismo británico fue derivando en secta, a medida que el socialismo de Estado comenzaba a dominar el movimiento obrero. Kropotkin respondió mostrando cómo los principios del anarquismo podían ser aplicados a la vida diaria y sintió que era importante alentar cualquier tendencia que pusiese freno al poder gubernamental y promoviese la solidaridad y la cooperación.

No es que Kropotkin adoptase una postura pacifista como Tolstoi. Aunque admiraba a su compatriota intensamente, escribió que «no tengo simpatía por el ascetismo de Tolstoi, ni por su doctrina de resistencia pasiva a la maldad, ni por su Nuevo Testamento liberal» [22]. Kropotkin pensaba que la agresividad es una virtud; no era un simple teorizador anarquista. De hecho, bajo la influencia de Bakunin, Kropotkin había luchado activamente por la revolución en la década de 1870 desde las páginas de *Le Révolté* y *La Révolte*. Vio cómo el espíritu de la revuelta se extendía y, ya que desde el marco existente en la sociedad era imposible alcanzar reformas fundamentales, sintió que la revolución podía ser el camino probable para conseguirlas. De

hecho, su optimismo era tan fuerte en aquellos tiempos que a menudo hablaba como si la revolución anarquista fuese inminente e inevitable. En 1880 escribió: «Un solo acto valiente sería suficiente para descomponer en unos pocos días toda la maquinaria gubernamental, para hacer que el coloso se derrumbase. El gobierno resiste, es salvaje en su represión. Pero... en una rápida sucesión estos hechos se extienden, se hacen generales, se desarrollan» [23]. En el proceso a los anarquistas de Lyon en 1883, Kropotkin pronosticó que la revolución social estallaría en la década siguiente y sentía que un periodo insurreccional podría durar entonces unos cinco años. Mientras que la Federación Italiana de la Internacional abogaba por «la propaganda por el hecho», Kropotkin se mantuvo más cercano a la tradicional postura *narodnik* rusa, procurando trabajar junto al resto de la gente y educándola. Pensaba que pequeños grupos revolucionarios podrían integrarse en organizaciones obreras, actuar como catalizadores y dar lugar a una revolución social que se desenvolvería naturalmente dentro de un alzamiento masivo. También recomendaba trabajar dentro de las organizaciones sindicales obreras y simpatizaba con el sindicalismo revolucionario.

Aunque ha sido asociado con la doctrina de «la propaganda por el hecho», Kropotkin se opuso a la violencia indiscriminada y trató de distanciarse de esa doctrina. Los actos individuales de violencia solo estaban legitimados si eran parte de una lucha revolucionaria con metas anarquistas dirigidas a una específica forma de opresión. Entendía la desesperación que conducía a actos de terrorismo y rehusó completamente condenar el terrorismo anarquista, reconociendo que el Estado mismo desarrollaba formas de terrorismo contra la gente. Prestó mucha atención al contexto y a los motivos del terrorismo: «no hay que culpabilizar a los individualistas», escribió a su amigo Georg Brandes, «son conducidos a la locura por condiciones horribles de existencia» [24].

Personalmente encontraba la violencia aborrecible, pero reconocía que en ciertas circunstancias podía resultar inevitable, aunque debía estar dirigida principalmente contra objetivos económicos, no contra individuos, cualquiera que fuese su clase social o su posición en el Estado. El *terrorismo* económico, en el sentido de sabotaje industrial, estaba, por lo tanto, muy bien, pero no arrojar dinamita o bombas en los cafés burgueses.

Kropotkin veía la *revolución* y la *evolución* como procesos inevitables en el cambio social. Reconocía que las revoluciones, esto es «periodos de rápidas y aceleradas evoluciones y cambios inmediatos», tienen más que ver con la naturaleza de la sociedad humana que la lenta evolución que incesantemente marcha en las sociedades civilizadas. La cuestión no sería tanto cómo evitar la revolución, sino cómo conseguir los mayores resultados con la más limitada cantidad de guerra civil, el menor número de víctimas posible y un mínimo de resentimiento mutuo [25].

A medida que se hacía mayor no dejó de creer en la revolución. En la primera edición de *Freedom* en 1886 escribió que la revolución social era inminente e inevitable y que sería proletaria e internacional: «Somos tan incapaces de prevenir la tormenta, como de acelerar su llegada» [26]. Doce años más tarde, se mantenía perfectamente optimista en el final de *Memorias de un revolucionario* (1899), ya que, a la edad de cincuenta y siete años, estaba más profundamente convencido que nunca de que una revolución podría ocurrir por casualidad en Europa «en el sentido de una profunda y rápida reconstrucción social», aunque no tuviera el «carácter violento» que habían tenido las revoluciones anteriormente [27]. Mientras citaba a Proudhon («construiremos sobre las ruinas») en la primera edición de *La conquista del pan*, en una nota a pie de página en la última edición rusa hacía hincapié sobre lo difícil

que es construir «sin una extremadamente cuidadosa consideración de antemano» y prefería invertir los términos en «sobre lo construido nosotros derribaremos» [28]. No obstante, mantuvo la convicción de que lo ganado en el pasado había sido siempre conseguido por «la fuerza de la revolución popular» y no por «una evolución creada por una élite» [29].

Filosofía

Fue durante los treinta años que Kropotkin estuvo viviendo en Inglaterra cuando maduró su pensamiento. Al igual que Godwin, basaba sus esperanzas anarquistas en una particular visión de la naturaleza y de la naturaleza del ser humano. De hecho, su visión de la naturaleza gobernada por leyes naturales necesarias, su énfasis en el ser humano como un ser social y su reconocimiento de que a menudo los cambios son graduales recuerda las enseñanzas de Godwin. Lo que era nuevo en él era la confianza en la creatividad y en la virtud del ser humano que se organiza en sociedades simples, su deseo de dotar de una base científica a sus conclusiones anarquistas y su completa perspectiva evolucionista.

El acercamiento de Kropotkin a la naturaleza y al *hombre* (como denominaba a las especies humanas según la norma de aquellos tiempos) es rigurosamente científica. Nada más asentarse en Inglaterra se dio cuenta de que:

> El anarquismo representa mucho más que un simple código de conducta y una simple concepción de la sociedad; es parte de una filosofía, natural y social, que debe ser desarrollada de una manera diferente a los métodos metafísicos o dialécticos que han sido empleados en las ciencias humanas. Creo que debe ser tratada con los mismos métodos de las ciencias naturales... con la sólida base del método inductivo aplicado a las instituciones humanas. [30]

En *Ciencia moderna y anarquismo*, publicada por primera vez en Rusia en 1901, reconoce que el anarquismo, como el socialismo en general, surgió entre la gente, pero mantiene que:

> El anarquismo es un concepto global basado en una explicación mecánica de lo fenoménico, abarcando la naturaleza completamente, esto es, incluyendo en ella la vida de las sociedades humanas y sus problemas económicos, políticos y morales. Su método de investigación es exactamente el mismo que el de las ciencias naturales exactas y, si pretende ser científico, cada conclusión debe ser comprobada según el método por el que cualquier conclusión científica debe ser comprobada. Su objetivo es construir una filosofía sintética que comprenda en una generalización todo lo fenoménico de la naturaleza y, por lo tanto, también la vida de las sociedades. [31]

Mantenía la idea de que tanto las ciencias naturales como las sociales iban en la dirección del ideal anarquista.

Como buen hombre de su tiempo, Kropotkin compartía la fe positivista de Spencer y Comte de que la ciencia traería el progreso, pero quería extender también los métodos científicos a las esferas del pensamiento educativo, moral y político. En una carta a un amigo en 1899, escribía:

> Mientras que la educación de este país esté en manos de hombres que no tienen la más mínima sospecha de que haya una cosa tal como pensamiento *científico* (inductivo y deductivo) y mientras que la ciencia misma no haga lo que esté en su mano para algo más que predicar las más absurdas y poco éticas conclusiones, tales como *desafortunados los débiles*, entonces, todo permanecerá exactamente igual que está. [32]

Kropotkin se refería aquí a aquellos pensadores que estaban intentando usar las teorías de la evolución de Darwin para justificar las desigualdades existentes. Los darwinistas sociales, como se les llegó

a conocer, intentaban dar justificación seudocientífica al capitalismo, al racismo y al imperialismo: ya que había lucha social por la supervivencia en la sociedad, al igual que la había en la naturaleza, era correcto e inevitable que los más aptos sobrevivieran y gobernaran, tanto si eran un grupo como si eran individuos, una raza o una nación. T. H. Huxley, el perro de presa de Darwin, presentaba el mundo animal como un continuo «espectáculo de gladiadores» y la vida de los hombres primitivos como una «continua lucha libre» [33]. Kropotkin se sumó a la polémica y ofreció una interpretación alternativa del proceso evolucionista.

Los puntos de vista de Kropotkin estuvieron inspirados primeramente por la conferencia «La ley del apoyo mutuo», dada en 1880 por el zoólogo ruso y deán de la Universidad de San Petersburgo Karl Kessler, quien argumentaba que el apoyo mutuo es tan ley de la naturaleza como la lucha mutua, pero que la primera era mucho más importante que la segunda para la evolución de las especies. Kropotkin añadió que hay muchísimas más evidencias en la naturaleza de cooperación entre especies que de competición entre ellas. En su famoso trabajo *El apoyo mutuo* (1902), sugiere con un gran despliegue de datos que, en la lucha por la supervivencia, el apoyo mutuo aparece como la regla entre las especies más exitosas y argumenta que es el factor más importante de la evolución:

> Mantenemos que, bajo *cualquier* circunstancia, la sociabilidad es la mayor ventaja en la lucha por la supervivencia. Aquellas especies que, afortunada o desafortunadamente, la abandonan están condenadas al fracaso; mientras que aquellos animales que mejor saben cómo asociarse tienen las mayores oportunidades para sobrevivir y para una posterior evolución. [34]

Kropotkin deja claro que la lucha por la existencia que se da es una lucha contra las circunstancias adversas del medio más que contra

individuos de la misma especie. Donde los darwinistas argumentan, hablando del orden social, que la lucha entre individuos lleva a que los más aptos sobrevivan, Kropotkin asegura que la unidad de competición es la especie entera como una unidad y que la especie que tiene el más alto grado de cooperación y apoyo entre sus miembros es la que más posibilidades tiene de sobrevivir. Concluye que:

> Las especies animales en las que sus individuos luchan, se han visto reducidas hasta sus más estrechos límites, y aquellas en las que práctica del apoyo mutuo ha alcanzado el mayor desarrollo son invariablemente las más numerosas, las más prósperas y las más abiertas a evoluciones posteriores. La protección común que es conseguida en estos casos, la posibilidad de alcanzar la edad avanzada y la acumulación de experiencia, el desarrollo intelectual más alto y el mayor crecimiento de los hábitos de sociabilidad aseguran la preservación de las especies, su crecimiento y su progresiva evolución posterior. [35]

Por lo tanto, el apoyo mutuo dentro de las especies representa el factor principal, el principal agente activo en la evolución. El progreso, biológico o social, es mucho mejor promovido, no por la fuerza o el engaño, sino por el apoyo mutuo y la cooperación.

Kropotkin no dudó en aplicar estas observaciones del mundo animal a la especie humana. Mantuvo que la sociedad es un fenómeno natural anterior a la aparición del hombre y que el ser humano está adaptado naturalmente a vivir en sociedad sin regulaciones artificiales. El ser humano es y siempre ha sido una especie social. Kropotkin recurre a los descubrimientos de la antropología para argumentar que en las sociedades tradicionales los seres humanos han vivido siempre en tribus o clanes, en los cuales las costumbres y los tabúes aseguraban la cooperación y el apoyo mutuo. El individualismo desatado es, por tanto, una construcción moderna. Mantuvo, siguiendo sus estudios his-

tóricos, que el apoyo mutuo alcanzó su apogeo en la vida comunal de las ciudades medievales. Incluso la aparición, desde el siglo XVI, de instituciones coercitivas y del moderno Estado no ha conseguido erradicar la cooperación voluntaria:

> El Estado, basado en un impreciso conglomerado de individuos y sobreentendiendo que él es su único lazo de unión, no dio respuesta a su propósito. La tendencia del apoyo mutuo, finalmente, rompió sus normas de hierro; reapareció y se reafirmó en una infinidad de asociaciones que ahora tienden a abarcar todos los aspectos de la vida y a tomar posesión de todo lo que necesita el ser humano para vivir. [36]

La teoría de la evolución, si es entendida adecuadamente, no justificará la inevitabilidad de la competitividad capitalista o la necesidad de un Estado fuerte, sino que muy al contrario señalará la posibilidad de la anarquía. De hecho, esto forma la piedra angular de la filosofía de Kropotkin [37].

Concluye que el anarquismo no se opone, sino que se adecua, a la naturaleza de la evolución humana. De hecho, insiste en que el pensador anarquista estudia la sociedad y trata de descubrir las tendencias y su ideal solamente mostrando la dirección de su evolución: «El ideal de los anarquistas es, así pues, una mera recapitulación de lo que ellos consideran ser la próxima fase de la evolución. No es de ninguna manera un problema de fe, es simplemente un asunto de discusión científica» [38].

Ética

Kropotkin no solo piensa que esta es una descripción precisa y verdadera de la naturaleza y de la especie humana, sino que la ve como fundamento de la moral. Al estudiar la sociedad humana desde el punto de vista biológico, cree que es posible y deseable «deducir las

leyes de la ciencia moral de las necesidades sociales y los hábitos de la humanidad. [39]» Escribe en su incompleta *Ética*:

> La naturaleza, así pues, tiene que ser reconocida como *la primera profesora de ética del ser humano*. El instinto social, innato en el ser humano, así como en los animales sociales, es el origen de todas las concepciones éticas y todos los desarrollos consiguientes de la moral. [40]

Los seres humanos están guiados, por lo tanto, por la moral de la naturaleza. Más aún, viviendo en sociedad desarrollan su sentido natural colectivo de justicia, que se consolida hasta ser un hábito. Son, no obstante, moralmente progresivos y su primitivo instinto de solidaridad se hará más refinado y completo según se desarrolle la civilización. De hecho, Kropotkin infería de sus estudios de la naturaleza y la historia humana «la permanente presencia de una *doble tendencia*, hacia un mayor desarrollo por un lado de la sociabilidad y, por otra parte, de un consecuente incremento de la intensidad de la vida, que lleva a un aumento de la felicidad de los individuos y a un progreso físico, intelectual y moral». [41]

Nunca terminó su obra sobre ética y lo que existe es, principalmente, un relato de los orígenes evolutivos del sentido moral y una historia de la ética desde los griegos hasta el final del siglo XIX. En una obra anterior, *La moral anarquista* (1890), esboza la descripción de un sistema de ética libre de lo metafísico y lo sobrenatural. Distingue entre nuestro innato sentido moral y el rígido código moral impuesto por la autoridad. Donde el primero hace aflorar la simpatía y la solidaridad, el segundo encuentra su origen en las supersticiones primitivas guardadas por los sacerdotes y los guerreros para sostener su gobierno.

El sentido moral es explicitado en el denominado apoyo mutuo, sin el cual la sociedad no puede existir. Intenta extraer un sistema objetivo de la ética de las observaciones de la naturaleza. Define lo que es

bueno como lo que es útil a la preservación de las especies y lo que es malo como lo que le es dañino. La moral es, por lo tanto, una necesidad *natural* de las especies animales. Y la moral que sale de las observaciones del mundo animal global puede ser resumida como: «Haz a los otros lo que habrían de hacerte ellos a ti en las mismas circunstancias» [42]. Pero no es suficiente encontrar esta definición de la justicia como tratamiento igualitario en la naturaleza para sostener la sociedad entera. El altruismo también debe existir, una buena predisposición para dar más de lo que se pide o se necesita, siendo esto la cualidad moral que ha caracterizado a los que más han contribuido al progreso humano. Como J. M. Guyau, quien detalló un esquema de moral independiente de la obligación y la sanción, Kropotkin argumenta que este altruismo viene de un sentimiento de plenitud de la existencia. Lleva al individuo a desbordarse de energía emocional e intelectual. Por lo tanto, sugiere, como resumen de su enseñanza moral: «¡Extiende tu inteligencia, tu amor, tu energía de acciones aleatoriamente entre los demás!» [43]. El fin a alcanzar es la plenitud de la existencia y el libre desarrollo de las facultades de cada individuo.

Kropotkin era profundamente crítico con el tipo de egoísmo individualista defendido por Stirner y Nietzsche. Desde su punto de vista, lleva a una forma destructiva y egoísta de hedonismo. Sin embargo, deseaba la individualidad que logra «el más alto grado de desarrollo individual posible a través de practicar el más alto grado de sociabilidad comunitaria [44]». No obstante, no sugería, como Kant, que hacer uno lo que tiene que hacer es desafortunadamente inevitable. Él creía, como Godwin, que los mayores placeres vienen de la benevolencia, que «la gratificación personal vendrá por la gratificación de los otros». En su análisis final, rechazaba una ética religiosa o utilitaria a favor de un tercer sistema de moralidad que viera en las acciones morales «una mera

necesidad del individuo de disfrutar las alegrías de sus compañeros, de sufrir cuando uno de sus compañeros está sufriendo, un hábito y una segunda naturaleza, lentamente elaborada por la vida en sociedad» [45].

Naturaleza humana

Kropotkin fue el primero en reconocer que el ser humano es un «animal extremadamente complicado» [46]. Pensaba que la vida de nuestro inconsciente es mucho más extensa que la vida de nuestro consciente. De hecho, tres cuartas partes de nuestras relaciones con los demás se componen de aquella. También que estamos enraizados en la naturaleza. Pero el ser humano es parte de la sociedad, tal y como la sociedad es parte de la naturaleza: «El ser humano no creó la sociedad, la sociedad existía anteriormente al ser humano [47]». Y la característica principal de todos los animales que viven en sociedad sería el sentimiento de solidaridad. El apoyo mutuo ha sido el factor más determinante del desarrollo humano, junto a nuestro sentido moral innato, que nos hace capaces de ser altruistas.

A diferencia de Proudhon, Kropotkin, por lo tanto, no nos cree agresivos por naturaleza: «El ser humano ha preferido siempre la paz y la tranquilidad antes que la combatividad y la violencia. Prefiere su ganado, su tierra y su sombrero antes que el servicio en la milicia» [48]. El progreso ha sido el resultado de la resolución de los conflictos, no, como pensaba Marx, a través de la síntesis dialéctica de fuerzas que se oponen, sino por el triunfo de la cooperación. Si bien es verdad que ello no ha sido nunca fácil. Reconoce que la historia ha sido «no otra cosa sino la lucha entre los oprimidos contra los opresores» y que en el proceso ambos grupos han sido corrompidos por la autoridad [49]. Los seres humanos solo serán capaces de liberarse de sus instintos de

servidumbre a través de una mayor educación y de la igualdad de condiciones.

Pero el énfasis de Kropotkin en la similitud del ser humano con otras especies animales no significa que rechace las ventajas de la civilización y la cultura. De hecho, ensalza la facultad intelectual al ser eminentemente social. Los seres humanos, como el resto de los animales, necesitan satisfacer sus necesidades básicas, pero además son creativos e imaginativos. En *La conquista del pan* (1892), su principal crítica al reparto desigual de la riqueza es que fomenta el abandono del desarrollo de la personalidad humana completa:

> El ser humano no es un ser cuyo único propósito en la vida es comer, beber y proporcionarse un sitio donde resguardarse. Tan pronto como sus necesidades materiales son cubiertas, otras, que pueden ser descritas como de naturaleza artística, afloran. Este tipo de necesidades pueden ser de lo más variado, siendo completamente diferentes de un individuo a otro. Según la sociedad es más civilizada, mayor es el desarrollo de los individuos y mayor es la variedad existente de los deseos. [50]

En el desarrollo de la civilización, los seres humanos no solo han desarrollado un amplio espectro de sus capacidades artísticas e intelectuales, sino que han llegado a ser individuos más genuinos. El ser humano es ambas cosas, individuo y ser social, con necesidades físicas y mentales. Para Kropotkin, «la fuerza de la Anarquía reside precisamente en que comprende *todas* las facultades humanas y *todas* sus pasiones, sin ignorar ninguna de ellas [51]». Aunque pensaba que Emma Goldman y sus compañeros gastaban demasiado espacio en sus publicaciones discutiendo la *cuestión de género*, cuando la treintañera feminista recordó al pensador cincuentón lo importante que ello era para la juventud, este respondió con un guiño de ojos: «Quizá lleves razón, después de todo» [52].

El anarquismo de Kropotkin está, como el de Godwin, firmemente basado en un punto de vista particular de la naturaleza humana. El apoyo mutuo es el factor principal en la evolución natural y humana. Hay un principio moral en la naturaleza que garantiza que los seres humanos tengan un sentido de la justicia. Somos sociales por naturaleza, cooperativos y morales. Pero mientras que la sociedad es un fenómeno natural, el Estado y sus instituciones coercitivas son un desarrollo artificial y maligno.

El Estado

Por supuesto, a Kropotkin le queda el problema de explicar cómo surgen las instituciones de la desigualdad y la opresión si los seres humanos son cooperativos por naturaleza. En su ensayo *El Estado y su papel histórico* (1987), examina el origen y la naturaleza del Estado, la entidad que considera que es el mayor obstáculo para el nacimiento de una sociedad libre e igualitaria. Él distingue, como todos los anarquistas, entre el Estado y la sociedad y ve al Estado solo como una forma de organización política que la sociedad adopta en el curso de su historia. Además, defiende que la idea del Estado es una muy diferente de la de gobierno, a pesar de que la tendencia de algunos anarquistas es confundir las dos. La idea del Estado

> no solo incluye la existencia de un poder que se sitúa por encima de la sociedad, sino además la de una «concentración territorial» así como «la concentración de muchas funciones de la vida de las sociedades en manos de unos pocos». Acarrea algunas relaciones nuevas entre los miembros de la sociedad que no existían antes del establecimiento del Estado. Un mecanismo completo de legislación y política tiene que ser desarrollado para asegurar la dominación de unas clases sobre otras. [53]

Al trazar los orígenes del Estado, todavía mantiene que las sociedades humanas, originalmente, se basaron en el apoyo mutuo. Los

hombres vivían en clanes o tribus antes de la fundación de la familia patriarcal y no existía la propiedad privada. La moral de la tribu se conservaba viva en los usos, las costumbres y las tradiciones, no impuestas por ninguna autoridad. Durante el proceso de las migraciones, las primeras tribus se asentaron y formaron pueblos comunitarios federados de familias particulares con propiedad comunal de la tierra. En Europa, del siglo XII en adelante, las asociaciones se denominaron *guildas* (gremios), basadas en el apoyo mutuo. De la comunidad del pueblo y de los gremios surgieron las comunas o ciudades libres de la Edad Media, que defendían los principios federativos y la libertad de los ciudadanos individuales. Esto fue para Kropotkin, en su idealizada versión de la historia, el momento álgido de la historia europea hasta el momento.

Los pueblos comunitarios y las comunas urbanas florecieron hasta los últimos tiempos de la Edad Media y el Renacimiento, cuando los corrosivos principios de la autoridad en forma de Estado comenzaron a establecerse. Presenta el nacimiento del Estado centralizado europeo posterior al siglo XVI como una aberración de la corriente principal de la organización social occidental. Se coloca, pues, ante el problema de explicar cómo el Estado alcanza su predominio.

Las minorías dominantes en los tradicionales pueblos comunitarios, sugiere, se las arreglaron para combinar el poder militar de los guerreros profesionales empleado para la defensa con el poder judicial de aquellos que tenían un conocimiento especial del derecho consuetudinario. Un hombre solo asumió estas dos funciones y consiguió el apoyo de los sacerdotes. No fue mucho después cuando el vasallaje, el capitalismo y el Estado comenzaron a existir. Los hombres, entonces, «quedaron fascinados por la autoridad» y pidieron que un *César municipal* resolviera las disputas. El Estado, por su propia naturaleza, no puede reconocer a una organización libremente formada dentro de él,

él solo reconoce a sujetos: «El Estado y su hermana la Iglesia se arrogan para ellos solos el derecho de ser la unión entre los distintos individuos» [54].

En la historia de las sociedades humanas, el Estado es así una institución desarrollada «para prevenir la asociación directa entre las personas, para encadenar el desarrollo de las iniciativas locales e individuales, para machacar las libertades existentes, para prevenir su nuevo florecimiento —todo esto para someter a las masas a la voluntad de una minoría—» [55].

Kropotkin reconocía, tanto como Marx, la influencia de las condiciones económicas en las instituciones políticas: «El régimen *político* al que las sociedades humanas están sometidas es siempre la expresión del régimen económico que existe dentro de esa sociedad» [56]. También mantenía que a lo largo de la historia una nueva forma de organización política «ha correspondido a cada nueva forma de organización económica» [57]. Pero la relación entre ambas no es la de que una base económica determina la superestructura política, como en Marx, sino más bien una relación de simbiosis entre ambas. Se influyen una a la otra en diferentes grados dependiendo de las circunstancias.

Sin embargo, su relato del origen del Estado implica que el poder político fue en un principio más importante que el poder económico. Pareciera como si tuviera que dar por sentado en la naturaleza humana un deseo de poder que la lleva a la dominación y la explotación de unos sobre otros. Sin embargo, el deseo del altruismo es más fuerte. Aunque Malatesta acusó a Kropotkin de ser una víctima del *fatalismo mecanicista*, este defendería que la voluntad humana puede cambiar el curso actual de los acontecimientos [58]. Al final de su ensayo sobre el Estado, sugiere que estamos enfrentados a la clara elección de la muerte o la renovación:

> O bien el Estado eterno, machacando la vida local e individual, acaparando todos los campos de la actividad humana, trayendo con él todas sus guerras y sus luchas domésticas por el poder, sus revoluciones palaciegas que solo consiguen cambiar una tiranía por otra e, inevitablemente, al final de su desarrollo... ¡la muerte!
>
> O bien la destrucción del Estado y una nueva vida comenzando de nuevo en cientos de centros, en el principio de la viva iniciativa de los individuos y los grupos y el libre acuerdo.
>
> ¡La elección reside en ti! [59]

Kropotkin estaba convencido de que la mayoría de desposeídos resistirían, destrozarían las nuevas instituciones coercitivas del Estado y restablecerían el apoyo mutuo. Si la autoridad política era derrocada con todas las otras restricciones antinaturales, los seres humanos podrían comportarse socialmente, que es tanto como decir de acuerdo con su naturaleza.

A pesar de que Kropotkin distinguía entre el Estado y el gobierno, pensaba que eran igualmente opresivos y debían abolirse. En su análisis del gobierno representativo defendía que el llamamiento de los obreros al sufragio universal nunca podría lograr nada, dado que el sistema político siempre será manipulado por aquellos que controlan la economía. El gobierno representativo obedece al gobierno del Capital. Solo la acción directa puede persuadir a los legisladores de hacer concesiones.

La tendencia inherente del gobierno representativo es siempre centralizar y unificar sus funciones. No puede atender a los innumerables asuntos de la comunidad. Con respecto a las elecciones, estas no pueden encontrar mágicamente a los hombres que más genuinamente pueden representar a la nación y que pueden hacerse cargo, dejando aparte los intereses de partido, de los asuntos que están obligados a legislar. El legislador está llamado a ser un verdadero Proteo, obligado a legislar sobre asuntos de los que no tiene ni idea y que atañen a treinta

o cuarenta millones de habitantes. Las normas parlamentarias son «preeminentemente las normas de la clase media» y la norma de la mayoría es siempre una «norma de la mediocridad» [60].

Tampoco tiene en mayor estima al tipo de gobierno revolucionario defendido por el socialismo de Estado en el periodo de transición a la sociedad libre. Si la revolución es un movimiento creciente y espontáneo, en su progreso ninguna autoridad política centralizada se fijará y cristalizará y, si fuese al contrario, esta se convertiría en una fuerza contrarrevolucionaria que se opondría a cualquier desarrollo que se escapase a su control. La inmensa y profunda complejidad de reorganizar la sociedad y elaborar las nuevas formas sociales solo puede ser conseguida por la flexibilidad mental colectiva de la gente, no por una minoría elegida o dictatorial como gobierno. En cuanto al *Volkstaat* o *Estado Popular* defendido por algunos socialistas, es «un gran perjuicio para la libertad tanto como cualquier forma de autocracia» [61].

Los grupos revolucionarios no deben, por tanto, asumir el poder, sino restringir sus actividades a la creación de conciencia colectiva entre la gente y a recordarles los objetivos fundamentales. En el día siguiente a la revolución, será necesario, no obstante, satisfacer las injusticias y las necesidades inmediatas para que la gente pueda reconocer que la situación ha sido transformada en su beneficio y que no es solamente un cambio de personas y de fórmulas. Esto solo puede ser conseguido satisfaciendo las necesidades básicas de la gente por medio de la expropiación total de los bienes sociales, los medios de producción y la introducción del comunismo.

Una sociedad libre

Como todos los anarquistas, Kropotkin nunca dio un proyecto cerrado de lo que sería una sociedad libre, pero sí que sugirió algu-

nas bases que debería tener. Una sociedad así debería estar compuesta por una red de asociaciones voluntarias de individuos iguales que serían consumidores y productores. Representarían «una red entrelazada compuesta de una infinita variedad de grupos y federaciones de todos los tipos y tamaños, locales, regionales, nacionales e internacionales —temporales o más o menos permanentes— para todos los propósitos posibles» [62]. La *comuna*, unida por intereses locales y simpatías, sería la unidad social elemental y el centro de la vida en el pueblo y el país. Para él, la comuna no es solo una agrupación territorial, sino

> una denominación genérica, un sinónimo para el grupo de iguales, sin conocer ningún tipo de frontera o muro. La comunidad social pronto dejará de ser una totalidad claramente definida. Cada grupo de la comuna estará necesariamente necesitado de relacionarse con otros grupos similares de otras comunas; se agrupará y federará con ellos por uniones tan sólidas como aquellas que les conectan con los otros ciudadanos y constituirán una comunidad de intereses de miembros diseminados por cientos de pueblos y ciudades. [63]

En lugar de con las leyes, la gente regulará sus relaciones con una combinación de costumbres y libres acuerdos. Tal contrato voluntario les mantendrá sin la intervención de una autoridad exterior a ellos mismos; están «unidos por el libre consentimiento, como una libre elección entre diferentes posibilidades igualmente abiertas a ambas partes del acuerdo» [64]. El único incentivo para mantenerse unidos debería ser el interés común. Con la eliminación de la propiedad privada y la pobreza, los motivos para el crimen van a ser muy pocos —tres cuartas partes de los crímenes están relacionados con la desigual distribución de la riqueza y no con la perversidad natural humana—. Las pocas disputas que surgiesen serían fácilmente resueltas por mediadores. Y aquellos

que cometan actos antisociales no serán castigados y recluidos en una prisión, sino que serían tratados con generosidad y comprensión.

Cuando toca hablar de la organización económica, Kropotkin va más allá del mutualismo de Proudhon y del colectivismo de Bakunin para defender un modelo de comunismo anarquista. Propugna una sociedad políticamente sin gobierno, esto es, anarquía, y económicamente la completa negación del trabajo asalariado y la propiedad común de los medios de producción: «Cada uno, contribuyendo al bien común con toda la extensión de sus capacidades, disfrutará del bien común de la sociedad en la mayor extensión de sus necesidades» [65]. Más aún, creía que «la anarquía lleva a un Comunismo y el Comunismo lleva a la Anarquía» [66]. Pensaba que el comunismo anarquista es la unión de las dos tendencias principales de la sociedad: una tendencia hacia la igualdad económica y una tendencia hacia la libertad política. [67]

Como señala en su *La conquista del pan*, pensaba que el comunismo económico es la única solución justa, dado que la riqueza es el resultado del esfuerzo colectivo y los medios de producción son el resultado del trabajo común de la humanidad:

> La propiedad privada no es ni justa ni útil. Todo pertenece a todos. Todas las cosas son para todos, desde el momento en que todas las personas tienen necesidad de ellas, desde el momento en que todas las personas han trabajado en la medida de sus posibilidades para producirlas y desde el momento en que no es posible valorar la parte de cada uno en la producción de la riqueza mundial. [68]

Los medios de producción no pertenecerían al Estado, sino a las asociaciones o comunidades de productores. Estas deberían estar organizadas en base a unos puntos comunes y conectadas federalmente. Cada persona realizaría el trabajo que pudiese y recibiría de la producción común de acuerdo a sus necesidades. Sin moneda, intercambio o

vales de trabajo de por medio. Kropotkin no hace distinción entre trabajo profesional o cualificado y trabajo simple o manual, como Marx. Sin una división social del trabajo obligatoria, la gente podría escoger su dedicación y usar tanto sus facultades intelectuales como las manuales.

Más aún, defiende la descentralización industrial, la autosuficiencia regional, la integración del campo y la ciudad y métodos más intensivos de producción de alimentos. A diferencia de los marxistas y los liberales, pensaba que los problemas de la economía capitalista no son el resultado de la sobreproducción sino del consumo insuficiente. Del mismo modo, pensaba que el bienestar es posible para todo el mundo. Estaba convencido de que cinco horas de trabajo diario durante 150 días al año era suficiente para satisfacer las necesidades básicas de alimentación, vivienda y vestimenta, y otras cinco horas diarias durante otros 150 días al año para proveer las necesidades secundarias. El objetivo sería producir «la mayor cantidad de bienes necesarios para el bienestar común de todo el mundo, con el menor gasto de energía humana posible» [69].

Kropotkin no era un estoico y veía la necesidad de cierto lujo y la satisfacción del placer sensual y del sentido artístico. «Después de que el pan haya sido garantizado, el ocio es el principal objetivo». El ocio permitiría a la gente desarrollar su total personalidad, cultivar las artes y las ciencias y satisfacer sus variados gustos. En este sentido, «el lujo dejará de ser el estúpido y ostentoso alarde de la clase burguesa y se convertirá en un placer artístico» [70].

Todos los adultos deberían realizar algún tipo de trabajo manual y no hay duda de que los artistas y los escritores se beneficiarían de variar de dedicaciones. Aunque no compartía la alabanza de la dignidad del trabajo que realizaba Tolstoi, no veía razón alguna por la que el trabajo manual no podría ser atractivo si era voluntariamente escogido

y realizado sin presión alguna. Como William Morris, pensaba que «la economía más importante, la única razonable, es la de hacer la vida placentera para todo el mundo, porque la persona que está satisfecha con su vida produce infinitamente más que la persona que maldice su entorno» [71]. Pero critica a Morris por su antipatía por las máquinas y, como Godwin, da la bienvenida a la inminente tecnología que reduciría el trabajo monótono y duro y dejaría tiempo para ocupaciones más satisfactorias.

La división social del trabajo, que ha acarreado la división entre trabajadores manuales y trabajadores intelectuales y la especialización en un reducido campo, es una de las más destructivas características del capitalismo:

> La división social del trabajo significa etiquetar y marcar con un sello a las personas de por vida: algunas encadenadas a fábricas, otras siendo encargados de negocios, otras empujando enormes cestas de carbón en una parte concreta de la mina; pero ninguna sin tener ni idea en absoluto ni sobre la fábrica, ni sobre el negocio, ni sobre la mina en su conjunto. Y, por lo tanto, destruye el amor al trabajo y la capacidad de invención. [72]

Kropotkin quería que la gente fuese libre de elegir su propia dedicación y la pudiese cambiar según sus deseos. Veía los nuevos aparatos mecánicos y los servicios domésticos comunitarios como la posibilidad de liberar a las mujeres del duro trabajo del hogar; si no «la mitad de la humanidad sujeta a la esclavitud del hogar todavía se tendría que rebelar contra la otra mitad». Estaba encantado, por ejemplo, de conocer la nueva invención de la lavadora. No obstante, dejaba implícita cierta división sexual del trabajo al asumir que las mujeres serían las que principalmente se encargarían de la educación y la crianza de los niños y no se esforzaba en exigir a los hombres que compartiesen las tareas domésticas y el cuidado de los niños. Igualmente, un cierto

prejuicio racial parecería entrar en juego cuando sugiere, por ejemplo, que los trabajadores de un mercado francés de jardinería dado *trabajan como negros* [73].

Con respecto a la gestión de los espacios habitables, tampoco defendía los falansterios comunales de Fourier y sugería que debe quedar abierto a la gente elegir si quieren habitar cuartos comunales o no. A diferencia de muchos comunistas, reconocía que la privacidad es esencial para muchas personas y «el aislamiento, alternando con el tiempo pasado en compañía, es el deseo normal de la naturaleza humana» [74].

Mientras que todos los adultos en edad laboral pueden encontrar placer en realizar algunas tareas mentales y manuales cada día, después de cierta edad —digamos los cuarenta o más— deben ser liberados de la obligación moral del trabajo manual y dedicarse a cualquier actividad que ellos elijan.

Kropotkin es perfectamente consciente del catálogo de objeciones a su sociedad libre e intenta resolverlas en *La conquista del pan*. Su forma de comunismo libertario reconoce «la absoluta libertad de los individuos, que no admite ninguna autoridad y ninguna coacción para obligar a las personas a trabajar» [75]. Es una sociedad basada en el trabajo voluntario, en motivaciones morales más que en motivaciones materiales. Pero si la subsistencia está garantizada y no hay ninguna necesidad de ganar un salario, ¿por qué uno debería trabajar? Kropotkin señala que la coacción —tanto si es en la forma de esclavitud, servidumbre o salario— nunca ha hecho a nadie trabajar bien; al contrario, es «el bienestar —lo que es tanto como decir la satisfacción de las necesidades psíquicas, artísticas o morales— el que ha sido siempre el estímulo más poderoso del trabajo» [76].

El trabajo voluntario ha sido siempre más productivo que el trabajo asalariado. El incentivo para trabajar no debería ser la amenaza de

la carestía o el castigo, sino la consciencia de la satisfacción del trabajo mismo y el sentimiento de contribuir a la felicidad general. Si el trabajo se convierte en una actividad agradable y llena de sentido, gratificante a la naturaleza humana y no degradante, no hay razón para que sea evitado como una plaga o que se aparezca como una maldición del destino. Ahora el trabajo manual es menospreciado simplemente por las malas condiciones y el bajo estatus que tiene. No existe una razón intrínseca por la que no pueda ser entretenido; los deportes, después de todo, pueden ser entendidos como un disfraz del trabajo manual. Así pues, exige humanizar el trabajo y convertirlo en «el libre ejercicio de *todas* las facultades del ser humano» [77].

Mientras que rechaza todas las formas de chantaje económico o psicológico, sugiere que la desaprobación social y el ostracismo podrían ser usados para influenciar a los holgazanes o gandules. Deben ser considerados como «un fantasma de la sociedad burguesa» e incluso solicitar que abandonen la federación y busquen su sitio en otra parte del ancho mundo. Si la gente no mantiene sus compromisos deberían ganarse la desaprobación de la comunidad. Como Godwin, Kropotkin recomienda el uso de la opinión pública para cambiar las conductas *antisociales* de los individuos, pero es difícil no ver en esto una forma potencialmente opresiva de coerción moral. Insiste que todos «deberán trabajar con sus manos» como «contribución hacia la sociedad» tanto si quieren como si no [78]. Y en los albores de la revolución, si los acaparadores no pueden ser contrarrestados por el boicot u otras formas de presión social, entonces, Kropotkin contempla el uso de la violencia contra ellos.

De la misma manera, es totalmente claro cuando sugiere que la holgazanería es debida mayormente a la ausencia de una ocupación adecuada o a algún tipo de enfermedad psíquica o mental y que sería muy rara en una sociedad libre. Como dice en otra parte, el trabajo es un

hábito y una necesidad psicológica, mientras que la holgazanería es «un desarrollo humano artificial» [79]. Solo el trabajo excesivo o desmesurado es repulsivo a la naturaleza humana.

Para hacer el trabajo atractivo y satisfacer las necesidades de todos, defiende una reorganización de la producción fundamental. Para acabar con el imperialismo económico, piensa que cada país debe ser tan autosuficiente como le sea posible. Ningún país debe depender de otro y, en una situación revolucionaria, morirse de hambre sometido a ningún otro. En lugar de concentrar grandes fábricas en las ciudades, exige la descentralización tanto económica como política, creyendo que «la diversidad es la promesa más segura para un desarrollo completo de la producción a través de la cooperación mutua» [80]. Por lo tanto, favorecería la dispersión de la industria a través del país y la integración de la industria y la agricultura en el nivel local para que hubiera pueblos industriales y pequeñas industrias. La energía eléctrica hace esto completamente posible. Su ideal es

> una sociedad donde cada individuo es un productor de trabajo tanto manual como intelectual; donde cada ser humano capacitado es un trabajador; y donde cada trabajador participa tanto del trabajo agrícola como del trabajo industrial; donde cada asociación de individuos dispone ampliamente de una cierta variedad de recursos naturales —puede ser una nación o, mejor aún, una región— y produce y autoconsume la mayor parte de sus productos agrícolas y manufacturados. [81]

Más aún, la agricultura debería ser más intensiva y productiva con la ayuda de la ciencia y las invenciones tecnológicas, de modo que fuese posible para una familia de cinco miembros no dedicar más de una quincena de trabajo cada año para conseguir cubrir su necesidad básica alimenticia anual. Podría ser perfectamente suficiente para Gran Bretaña, por ejemplo, llegar a ser autosuficiente en la producción de

alimentos y sería deseable llegar a ser regionalmente autosuficiente para generar la producción de alimentos frescos. Mediante la descentralización de la industria y la coordinación del trabajo agrícola con el industrial, no solo se daría más oportunidades en su trabajo a la gente, sino mayor control sobre la producción y la distribución. Además, añadiría también una sensación de unidad y solidaridad derivada del trabajo común de la tierra. Donde fuera necesario, los organismos federales podrían coordinar la vida económica. En su *Campos, fábricas y talleres* (1899), reúne una gran cantidad de datos para mostrar cómo ello sería posible y concluye:

> Hay que tener la fábrica y el taller a las puertas de los campos y los huertos y trabajar en ellos. Por supuesto, no los grandes establecimientos industriales, en los cuales grandes masas de metales tengan que ser requeridas y que deben estar localizados en ciertos sitios especiales indicados por las condiciones de la Naturaleza, sino la incontable variedad de talleres y fábricas que se necesitan para satisfacer la infinita variedad de intereses y gustos de los hombres civilizados... fábricas y talleres a los cuales los hombres, mujeres y niños y niñas no sean conducidos por el miedo, sino que sean atraídos a ellos por el deseo de encontrar una actividad adecuada a sus intereses y donde, ayudados por el motor y la máquina, podrán encontrar el tipo de actividad que mejor se ajuste a sus inclinaciones naturales. [81]

Además de todo, una situación tal favorecería una educación integrada, aunando el trabajo intelectual y el manual. El objetivo sería producir «el ser humano *completo*, entrenado para usar sus manos y su cerebro», especialmente como innovador e inventor tanto de las ciencias como de las técnicas. Lo principal debería ser «a través de los ojos y las manos hacia el cerebro» [83]. Aprendiendo lo que sería más realizable por la práctica, desde pequeños se preferiría el mundo real a la

teoría abstracta. El principal objetivo de la educación no es conseguir un aprendiz de especialista, sino

> enseñarle los rudimentos del conocimiento y los buenos métodos de trabajo y, sobre todo, ofrecerle la inspiración general que le inducirá, más adelante, a poner en todo lo que haga un sincero deseo de verdad, a apreciar lo que es hermoso, ambas cosas tanto en las formas como en los contenidos, a sentir la necesidad de ser alguien útil entre otros muchos seres humanos útiles y, además, a sentir su corazón al unísono con el resto de la humanidad. [84]

Como Ruskin y Morris, piensa que el arte, para desarrollarlo, debe estar entrelazado con la industria a través de miles de grados intermedios.

No considera la sobrepoblación como un peligro para su sociedad ideal. Su réplica a Malthus es argumentar que la acumulación de energía potencial en la naturaleza es *casi infinita* en comparación con la población actual del planeta. También deduce de las leyes de la evolución que los medios de subsistencia disponibles crecen a gran velocidad: «Se incrementan en una proporción acorde según la población se hace más densa —a menos que artificial y temporalmente se les pongan dificultades debidas a defectos en la organización social—» [85]. Los métodos de cultivo mejorados pueden incrementar el suministro de alimentos de manera que no debamos tener miedo a la sobrepoblación en el futuro. Este siglo parece haber confirmado el análisis de Kropotkin. Es, precisamente en las áreas más densamente pobladas, donde la agricultura ha incrementado su productividad y la población se ha reducido más en aquellos países donde hay un alto nivel de vida.

Guerra y Revolución

Mientras elaboraba su filosofía anarquista en Inglaterra, no cambió ninguna de sus ideas fundamentales sobre la anarquía o el comu-

nismo. Sin embargo, varió sus presupuestos en dos de los principios tradicionales del anarquismo: el internacionalismo y el antimilitarismo. Los había defendido cuando era joven y ambas ideas habían jugado un papel clave en el movimiento anarquista europeo. No obstante, en la década de 1890 comenzó a hacer hincapié en la importancia del carácter nacional y, así, defendía que los socialdemócratas marxistas y el régimen político en Alemania manifestaban la naturaleza militarista y autoritaria del país. Del mismo modo, mostraba una marcada preferencia por Francia, con su tradición revolucionaria, y por Gran Bretaña, con su cultura liberal, que daba acogida a los refugiados políticos. Siempre consideró a Francia y Gran Bretaña como los países en los que más probablemente se llevaría a cabo la revolución social, mientras que apuntaba a la victoria alemana sobre Francia en 1871 como la principal causa del fracaso de la revolución en Europa. Escribió a un amigo que «desde 1871 Alemania ha sido una amenaza latente para el progreso europeo... el principal soporte y protección de la reacción» [86].

Después de 1905 comenzó a exigir un reclutamiento militar más profundo para preparar la guerra contra Alemania. Cuando la guerra estalló en 1914, expresó su apoyo a los aliados inmediatamente. Escribió a Jean Grave, editor de *Les temps nouveaux*: «¡Ármense ustedes! Hagan un esfuerzo sobrehumano, es la única manera en que Francia vuelva a reconquistar el derecho y la fuerza para inspirar a las gentes de Europa con sus ideas de civilización y sus ideas de libertad, comunismo y fraternidad» [87]. Como resultado de ello, quedó aislado del epicentro principal del movimiento anarquista, que no quería tener nada que ver con un conflicto de las *clases dirigentes*. Sus antiguos amigos londinenses de *Freedom* intentaron recordarle los principios anarquistas del antimilitarismo, argumentando que apoyar a los gobiernos aliados en la guerra era tanto como apoyar el estatismo, el patriotismo y el naciona-

lismo. Algo más tarde, en 1916, Malatesta acusó a Kropotkin, junto con Grave y otros, de ser un *anarquista progubernamental* en su deseo de ver la completa derrota de Alemania [88]. Trotsky anotó irónicamente que «el jubilado anarquista Kropotkin, quien tiene una debilidad desde su juventud por los populistas, hace uso de la guerra para rechazar todo lo que ha estado enseñando durante casi medio siglo» [89].

Sin arrepentirse, el achacoso geógrafo volvió la mirada otra vez a su patria natal en busca de la inspiración. No había vuelto a Rusia desde su huida de prisión en 1876, pero había mantenido sus contactos al día. Sus obras, especialmente *La conquista del pan*, habían sido ampliamente difundidas allí.

La mayoría de sus contemporáneos lo consideraban un representante de la cultura europea, pero durante sus dos visitas a Norteamérica se le consideró más bien un representante de la cultura rusa. Después de su primera visita, en 1897, cuando viajó como delegado de la Asociación Británica para el desarrollo de la Ciencia al encuentro de Toronto, ayudó al perseguido Dukhobors a encontrar asilo en Canadá. Durante su segunda visita, en 1901, dio una serie de conferencias que más tarde se publicaron como *Ideales y realidades en la Literatura Rusa* (1905). Fue recibido con entusiasmo en Norteamérica y contribuyó a dar considerable ímpetu al creciente movimiento anarquista de aquellas tierras. Su *Llamamiento a los jóvenes*, fue particularmente influyente. Durante ambos viajes aprovechó todas las oportunidades para ofrecer sus puntos de vista a la prensa, que parecía más interesada en sus raíces aristocráticas que en su filosofía. En 1897, insistía a los periodistas de Jersey City:

> Soy anarquista y estoy intentando dar a conocer el ideal de sociedad anarquista, que creo que es comunista en lo económico, pero que dejaría total libertad de acción para el desarrollo de los individuos. En cuanto a

> su organización, creo en la constitución de asociaciones federadas de producción y distribución. Los socialdemócratas están empeñados en conseguir el mismo objetivo, pero la diferencia está en que ellos empiezan por el centro —el Estado— y construyen a partir de él hacia los extremos de la circunferencia, mientras que nosotros nos empeñamos en construir la sociedad ideal de forma descentralizada, desde los elementos más simples hacia los más complejos. [90]

Al tener noticias del estallido de la revolución en 1905, Kropotkin intentó volver a Rusia inmediatamente para apoyar la causa revolucionaria e incluso practicar su puntería a la edad de sesenta y tres años. Escribió el largo artículo «La revolución en Rusia» para el prestigioso periódico *Nineteenth-Century*, describiendo la situación en su tierra natal y expresando su deseo de que significara la chispa que desencadenase la revolución social que condujese a la anarquía. Después de la masacre de la revuelta, colaboró con el Comité Parlamentario Ruso desde Londres para ayudar a las víctimas de la reacción y escribió un panfleto titulado *El terror en Rusia* (1909).

Por este tiempo, colaboró principalmente con el Partido Social Revolucionario. Un miembro de este se casó con su hija. Los sucesos le inspiraron para terminar *La gran revolución francesa 1789-1793* (1909), en la que había estado trabajando durante veinte años. En su redacción definitiva, focalizaba la atención en la acción popular durante el periodo y explicaba con todo lujo de detalles los peligros de la dictadura jacobina.

Cuando la revolución estalló de nuevo en 1917, no hubo nada que lo pudiese contener por más tiempo y regresó a su tierra natal después de más de cuarenta años de exilio. Contactó con los liberales en el gobierno provisional y el socialista moderado Alexander Kerensky le ofreció un puesto en el gabinete como Ministro de Educación, aunque

aún era suficientemente anarquista como para rechazar el ofrecimiento. En la conferencia estatal de todos los partidos en Moscú en agosto de 1917, exigió una república federal para Rusia y renovó su ofensiva contra Alemania. Pero cuando los bolcheviques se hicieron con el poder en noviembre de 1917, comentó proféticamente: «Esto entierra la revolución».

El creciente poder dictatorial del nuevo régimen llevó a Kropotkin a volver a contactar con el movimiento anarquista ruso. Escribió al crítico danés Georg Brandes en abril de 1919 que los bolcheviques estaban actuando como los jacobinos, socializando la tierra, la industria y el comercio mediante métodos dictatoriales: «Desafortunadamente, el método por el cual pretenden establecer el comunismo, como Babeuf, es mediante un Estado fuertemente centralizado que hace que el éxito sea absolutamente imposible y paralice el trabajo constructivo de la gente» [91].

Con el objetivo de contener los peores excesos de la revolución, Kropotkin se entrevistó con Lenin en la primavera de 1919. En la conversación, se lamentó de la persecución de las cooperativas, de la burocratización de las autoridades locales que habían sido establecidas y puntualizó amargamente que «allí donde se mirase, las bases para una sociedad no autoritaria no se veían brotar». Lenin, por su parte, le declaró que el movimiento anarcosindicalista era perjudicial y dejó claro que el único tipo de lucha que podía coronarse con éxito era el de las masas, «solo a través de las masas y con las masas, desde el trabajo clandestino hasta el terror rojo masivo si es necesario, hasta la guerra civil, hasta una guerra en todos los frentes, hasta una guerra de todos contra todos...» [92].

Lenin aceptó recibir cartas de los viejos anarquistas denunciando toda clase de injusticias y Kropotkin aprovechó la oportunidad, en

marzo de 1920, para denunciar que la dictadura del Partido Comunista era completamente inútil para la creación de un nuevo sistema socialista. Sin la participación de las fuerzas locales, sin una organización *desde abajo* de los campesinos y los trabajadores mismos, parecía imposible construir una nueva vida. Rusia era una República Soviética solo de nombre, pero Kropotkin avisó proféticamente: «En la actualidad, no son los *soviets* los que gobiernan en Rusia, sino los comités del Partido»; y si la situación continuaba por ese camino, «la misma palabra *socialismo* se convertirá en un engaño, en un equívoco, al igual que ocurre con la palabra *igualdad* en Francia después de cuarenta años del gobierno de los jacobinos» [93]. De nuevo, en diciembre de ese mismo año, se quejó a Lenin de que la práctica del Ejército Rojo en la guerra civil de tomar rehenes representaba un regreso al peor periodo de la Edad Media y equivalía a una restauración de la tortura [94]. Pero sus palabras nunca fueron escuchadas. Lenin pronto mostró su fastidio por las cartas y dijo a uno de sus socios: «Estoy harto de estos carcamales. No entienden nada de política y se entrometen de mala manera con sus quejas, la mayoría de las cuales son meras estupideces» [95].

En el siguiente año, Kropotkin escribió una *Carta para los trabajadores del oeste*, en la cual argumentaba en contra de la intervención extranjera en Rusia, ya que solo supondría el fortalecimiento de las «tendencias dictatoriales» de los gobernantes bolcheviques [96]. En *¿Qué hacer?* explicaba más detenidamente, como Emma Goldman y Alexander Berkman, que los bolcheviques estaban «perpetuando los horrores» y arruinando al país entero. Había retornado al anarquismo hecho y derecho en su madurez [97].

En 1920 se trasladó de Moscú a Dmitrov, un pequeño pueblo cuarenta millas alejado de la metrópoli. Simbolizó su aislamiento de la Revolución. Sin esperanzas, retomó el trabajo de su obra sobre la ética.

Al mismo tiempo, fue afianzando su fatalismo y manteniendo que la revolución por la que Rusia había atravesado no era «la suma total de los esfuerzos de los individuos separados, sino un fenómeno natural, independiente del deseo humano» [98]. La única cosa que uno podía hacer era intentar reducir la fuerza de la reacción inminente.

Cuando Kropotkin murió, en febrero de 1921, el gobierno bolchevique ofreció un funeral de Estado, pero sus familiares lo rechazaron. En realidad, lo que ocurrió fue que su funeral se convirtió en la última gran demostración anarquista en Rusia, ya que al año siguiente el movimiento sería aplastado. Aunque la casa en la que había nacido se convirtió en el Museo Kropotkin, se cerró en 1938. Sus escritos anarquistas no se pudieron conocer en Rusia, pero su memoria pervivió en el nombre de una estación de metro de un pueblo en Caucasia y en el nombre de una cordillera montañosa de Siberia, ya que había sido el primero en atravesarla en 1866. Más recientemente, sin embargo, en la era posterior a la *Glasnost* en la Unión Soviética, sus puntos de vista y sus recomendaciones han sido apreciados cada vez más. Bien pudiera ser que en las futuras federaciones de repúblicas independientes Kropotkin, y no Lenin, sea quien tenga la última palabra.[7]

Influencia

Kropotkin, indudablemente, aparece como uno de los más atractivos pensadores anarquistas y su influencia ha sido patente en gente tan diversa como Kotoku en Japón, Pa Chin en China, Gandhi en India y Lewis Mumford y Paul Goodman en los Estados Unidos. Fue la mayor inspiración del movimiento anarquista en Rusia y Gran Bretaña y ayudó a perfilarlo en Francia, Bélgica y Suiza. Permanece

7. [N. del T]: la primera edición de este texto es de 1992, por lo que la alusión a las repúblicas independientes se hace todavía en el contexto de desmembración de la URSS.

como el máximo exponente de una sociedad descentralizada basada en un armonioso equilibrio entre la agricultura y la industria. Su defensa de la *educación integral* de las capacidades manuales e intelectuales aún es tenida en consideración. Su pragmático e ingenioso enfoque es apreciado por aquellos que desean desarrollar instituciones alternativas dentro de la carcasa del Estado existente y fomentar desarrollos más profundos de tendencias libertarias en la sociedad. Su entusiasta conciencia de que la sociedad es, como mucho, una parte de la naturaleza, igual que el individuo es parte de la sociedad, hace de él un precursor de la moderna ecología social.

Aunque Kropotkin puede resultar repetitivamente tedioso a veces, su estilo claro y simple hace de él alguien fácilmente legible y comprensible. Cuando se ocupa de argumentos filosóficos complejos o de datos científicos complicados, siempre pone atención para que lo entienda la gente común. Ilustra sus explicaciones con vivos ejemplos tanto si es para mostrar cómo la Lifeboat Association puede ser una exitosa organización de voluntariado; o para demostrar, hablando de compañías ferroviarias, cómo complejos acuerdos para proporcionar un servicio se pueden negociar sin la necesidad de una autoridad central; o para explicar, relacionado con la Biblioteca del British Museum, cómo puede ser organizada su distribución atendiendo a las necesidades de una sociedad comunista.

Oscar Wilde describió a Kropotkin como «un hombre con un alma de uno de esos bellos cristos blancos que parecen salir a la luz en Rusia» y pensaba que la suya era una de las dos vidas más perfectas que él se había encontrado (la otra era la de Verlaine) [99]. Tan romántico y extravagante punto de vista era claramente infundado. Pero según todos los testigos, Kropotkin era generoso y considerado y poseía una gran inteligencia, sinceridad y amabilidad. Estaba siempre

preparado para dejar a un lado sus ocupaciones y echar una mano a los que lo necesitasen, tanto si eran amigos como extraños. Aunque nació en el seno de la más alta aristocracia rusa, abandonó los privilegios y la riqueza propios de su rango para unir su destino al de los pobres y los oprimidos. Esto no solo le llevó a prisión, sino al exilio la mayor parte su vida. Incluso a pesar de las dificultades personales, continuó trabajando y escribiendo por aquello que él consideraba ser la causa de la libertad hasta el mismo final de su vida.

Para muchos, Kropotkin se aparece como bueno incluso sin conocerlo y a menudo es descrito como una especie de ángel amable o, como Paul Avrich lo llamó, «un santo sin Dios» [100]. Pero este retrato de su persona es engañoso. Kropotkin no fue nunca un pacifista estricto. Deseaba la llegada de la revolución para poner fin a la opresión y la injusticia, para lo cual reconocía que era inevitable la violencia. Siempre creyó que el idealismo tenía que traducirse en acción y daba la bienvenida a graves actos de revuelta que pudieran provocar una insurrección y, por supuesto, reconocía el potencial revolucionario del sindicalismo y el movimiento obrero [101]. Puede que sintiera rechazo por el terrorismo y el individualismo, pero evitó condenar el terrorismo, explicando su comportamiento como una reacción desesperada a condiciones de vida inhumanas. Sus crecientes sentimientos nacionalistas le llevaron a tomar partido durante la Primera Guerra Mundial, una posición que era tanto o más como aceptar el militarismo, el nacionalismo y el estatismo.

Al mismo tiempo, Kropotkin rechazó la especie de engaño y manipulación practicada por Bakunin, prefiriendo la propaganda abierta y sincera. En su personal y revolucionaria moralidad, no aceptaba que el fin justificase los medios. Al contrario, los medios inevitablemente pre-

figuran los fines. Fue esta consciencia la que le llevó a tener un enfrentamiento frontal con Lenin sobre la orientación de la Revolución Rusa.

El mayor valor de Kropotkin como pensador reside en su esfuerzo por demostrar que el anarquismo representa las tendencias existentes en la sociedad hacia políticas de libertad e igualdad económica. Trató, además, de adoptar la metodología de las ciencias exactas para demostrar que todas las conclusiones del anarquismo podían ser verificadas científicamente. Como resultado, intentó probar que es una filosofía que encuentra confirmación en la teoría de la evolución, la sociología, la antropología y la historia.

Su gran contribución a la ciencia, aparte de sus descubrimientos geográficos, fue señalar el apoyo mutuo entre las especies sociables como un factor en la evolución. Su tesis ha sido confirmada por numerosos descubrimientos recientes [102]. En contra de los clamores de los sociobiologicistas, con sus habladurías de *imperativos territoriales* y *genes egoístas*, los argumentos de Kropotkin siguen siendo igual de potentes que cuando se oponían a los darwinistas sociales contemporáneos, quienes intentaban continuamente encontrar una justificación del capitalismo y del imperialismo en las raíces biológicas del comportamiento humano. Kropotkin vio, correctamente, que los seres humanos son cooperativos, animales sociales y que cuanto menos están condicionados por autoridades coercitivas más tienden a practicar la solidaridad y el apoyo mutuo. Todas las sociedades descansan en los principios de la armonía y la cooperación, incluso si sus costumbres son coercitivas y su opinión pública tiránica.

Pero mientras el método científico de Kropotkin indudablemente tenía sus recompensas, tendía a ser más deductivo que inductivo y trataba de explicar todo en términos de un solo principio. Mientras que su aspiración era ser científico, a menudo utilizaba la ciencia para justificar

sus anhelos sociales, rehuyendo el considerar como evidente aquello que no encajaba en su esquema; de hecho, hay algo rígido e inflexible en su enfoque. Como Malatesta señaló, fue una víctima del *fatalismo mecanicista* adoptando una filosofía materialista que veía el anarquismo como una organización social en íntima consonancia con las leyes naturales [103]. Acertaba al ver que la anarquía es el orden natural y que la armonía es una ley de la naturaleza, pero erraba cuando tomaba a la naturaleza como si fuese una especie de providencia. Al insistir en que la anarquía es una tendencia dentro de un universo mecánico que debe inevitablemente triunfar, subestimaba el papel de la creatividad de la voluntad.

Su visión de la historia es demasiado determinista, al remarcar la inevitabilidad de la llegada de la revolución. Tras la Revolución Rusa, se volvió cada vez más fatalista y sintió que los individuos jugaban un pequeño papel en los procesos históricos. Pero no siempre mantuvo la coherencia. Como Marx, reconoció la importancia de la organización económica en la influencia del régimen político, pero también remarcó la importancia de la consciencia en el modelado de la historia y en lo que él denominó *el espíritu de la revuelta*. De hecho, a veces otorgó mucha más influencia al Estado como una fuerza cosificadora en la sociedad. Y estaba bastante equivocado, como el siglo XX ha mostrado, al predecir que la aberración pasajera del Estado disminuiría pronto en fuerza y densidad.

Los intentos de Kropotkin por deducir un objetivo ético de la filosofía de la naturaleza son también problemáticos. Al extraer conclusiones morales de las observaciones de los fenómenos naturales, cometió la *falacia naturalista*, esto es, inferir injustificadamente un «debe» de un «es», una declaración de cómo las cosas deberían ser de una declaración de cómo las cosas son. Los valores humanos son creaciones humanas e

incluso si la naturaleza se comporta de una forma particular no necesariamente se sigue que debamos imitarla. De hecho, pese a todos sus adornos científicos, pareciera que lo que primeramente es Kropotkin es un moralista. Su anarquismo, en último término, descansa en una base moral sobre la cual sus teorías científicas, históricas y económicas son construidas.

En su sociología, Kropotkin no logra ver la necesidad de tener un enfoque diferente al estudiar la naturaleza y la sociedad: «No hay razón ninguna —escribe— para cambiar de repente nuestro método de investigación cuando pasamos de una flor al hombre, o de un asentamiento de conejos a una población humana» [104]. Sin embargo, hay una importante diferencia a tener en cuenta entre las leyes que gobiernan la naturaleza y las leyes que gobiernan la sociedad. Mientras que las leyes naturales pueden ser refutadas por experimentos que reproduzcan sus condiciones, desde que la sociedad tiene historia y sus condiciones cambian constantemente es imposible repetir un experimento para verificar ninguna de sus leyes. Con suerte, podremos hablar de tendencias sociales, no de leyes de la sociedad.

Por otra parte, la consideración de Kropotkin sobre el origen de las leyes hechas por el hombre a partir de las costumbres es excelente y llama la atención perfectamente sobre la inutilidad de las prisiones para reformar a los criminales y sobre la inmoralidad del castigo. Su intento de reemplazar la ley por la opinión pública lo expone a la misma crítica que Godwin, que es que puede derivar en una coerción moral. De hecho, Kropotkin piensa que está bien que la opinión pública obligue a todas las personas a realizar labores manuales y cree que es justificable usar la fuerza contra los monopolizadores habituales. Hay elementos autoritarios aquí que no pueden ser olvidados ni minimizados.

En su perspectiva evolucionista y en su énfasis en la estrecha unión entre naturaleza y sociedad, Kropotkin aparece como precursor de la moderna ecología social. Reconoce la posibilidad de la abundancia económica con un apropiado uso de la tecnología y una cuidadosa buena gestión de los recursos [105]. Pero mientras que sentía que el apoyo mutuo era mejor que la competencia mutua para proporcionar progreso industrial, Kropotkin aún pensaba este progreso envuelto en términos de «conquista sobre la naturaleza» [106]. Este punto de vista propio de esa época iba en contra de sus propios argumentos evolucionistas y su profundo respeto por la total armonía de la naturaleza.

Con Kropotkin el anarquismo llegó a su forma más desarrollada en el siglo XIX. Incluso los que son generalmente más hostiles al anarquismo, señalan a Kropotkin como una lectura valiosa. No solo intentó basar su filosofía anarquista en los descubrimientos científicos, sino que intentó demostrar su validez apelando a tendencias existentes dentro de la sociedad. Aunque consentía la violencia y apoyaba la guerra en ciertas circunstancias, deseaba crear una sociedad donde no existiesen nunca más. Señaló la importancia del apoyo mutuo en la evolución y de la solidaridad en la sociedad, pero nunca estuvo preparado para sacrificar la individualidad. De hecho, quizá su más importante visión fue que solo una auténtica comunidad podía permitir el completo desarrollo del individuo libre.

Notas

1. Ver Miller, Martin A., *Kropotkin*, Chicago University Press, Chicago, 1976, p. 12.
2. Citado por George Woodcock & Ivan Avakomović, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin*,T. V. Board-

man, Londres, 1950, p. 15 (*El príncipe anarquista. Estudio biográfico de Piotr Kropotkin*, Júcar, Madrid, 1978).

3. Ibid., p. 23.
4. Kropotkin, Peter, *Memoirs of a Revolutionist*, ed. Allen Rogers, Cresset, Londres, 1988, p. 91 (*Memorias de un revolucionario*, Crítica, Barcelona, 2009, Oviedo, 2005, que sigue la mejorable traducción de Fermín Salvoechea, de 1900).
5. Ibid., p. 84.
6. Ibid., pp. 147-8.
7. Kropotkin, Peter, *The Commune of Paris*, ed. Nicolas Walter, Freedom Press, Londres, 1971 (*La Comuna de París*, Klinamen, Madrid, 2º edición de 2012).
8. *Kropotkin*, citado en Avrich, P., «The Paris Commune», en *Anarchist Portraits*, op. cit., p. 23.
9. «Modern Science and Anarchism», *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, ed. Roger Baldwin, New York: Vanguard Press, 1927, p. 166 (*La Ciencia moderna y la anarquía*, LaMalatesta – Tierra de Fuego – Eleuterio, Madrid, 2016; *Panfletos revolucionarios*, Ayuso, Madrid, 1977).
10. *Memoirs*, op. cit., p. 185.
11. Ibid., p. 188.
12. Ibid., p. 195.
13. Ibid., p. 210.
14. Kravchinsky, Sergei, *Underground Russia*, Charles Scribners Son's, Nueva York, 1885, p. 59.
15. Kropotkin, Peter, *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, ed. Martin A. Miller, M. I. T. Press, Cambridge, 1970, p. 63.
16. Kropotkin, *Memoirs*, op. cit., p. 260.

17. Para un relato detallado de las actividades de Kropotkin en el movimiento anarquista de su época ver Cahm, Caroline, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Violence. 1872-1886*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
18. Woodcock & Avakomović, *Kropotkin*, op. cit., p. 218.
19. Kropotkin, Peter, *Memoirs*, op. cit., p. 293. Ver también el ensayo «Prisons and Their Moral Influence on Prisoners» (*Las prisiones*, Asociación Isaac Puente, Vitoria, 2005), *Revolutionary Pamphlets*, op. cit., pp. 220-35.
20. Kropotkin, Peter, «Law and Authority», ibid., pp. 205, 217 («Ley y autoridad», contenido, en *Folletos revolucionarios II*, Tusquets, Barcelona, 1977).
21. Miller, *Kropotkin*, op. cit., p. 169.
22. Kropotkin, *Memoirs*, op. cit., p. 303.
23. Kropotkin, P., «The Spirit of Revolt», *Revolutionary Pamphlets*, op. cit., pp. 40-1 («El espíritu de rebellion», contenido en *Folletos revolucionarios I*, Tusquets, Barcelona, 1977).
24. «Kropotkin a Georg Brandes», *Freedom*, octubre 1898, pp. 611-9.
25. *Memoirs*, op. cit., p. 191.
26. Kropotkin, P., «The Coming Anarchy», *Act for Yourselves: Articles from Freedom 1886-1907*, eds. Nicolas Walter & Heiner Becker, Freedom Press, Londres, 1988, p. 22.
27. *Memoirs*, op. cit., p. 301.
28. Kropotkin, P., *The Conquest of Bread* (1906), Elephant Editions, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 173 (*La conquista del pan*, LaMalatesta, Madrid, 2008).
29. «Kropotkin a Max Nettlau» (5 marzo 1902), *Selected Writings*, op. cit., p. 305.

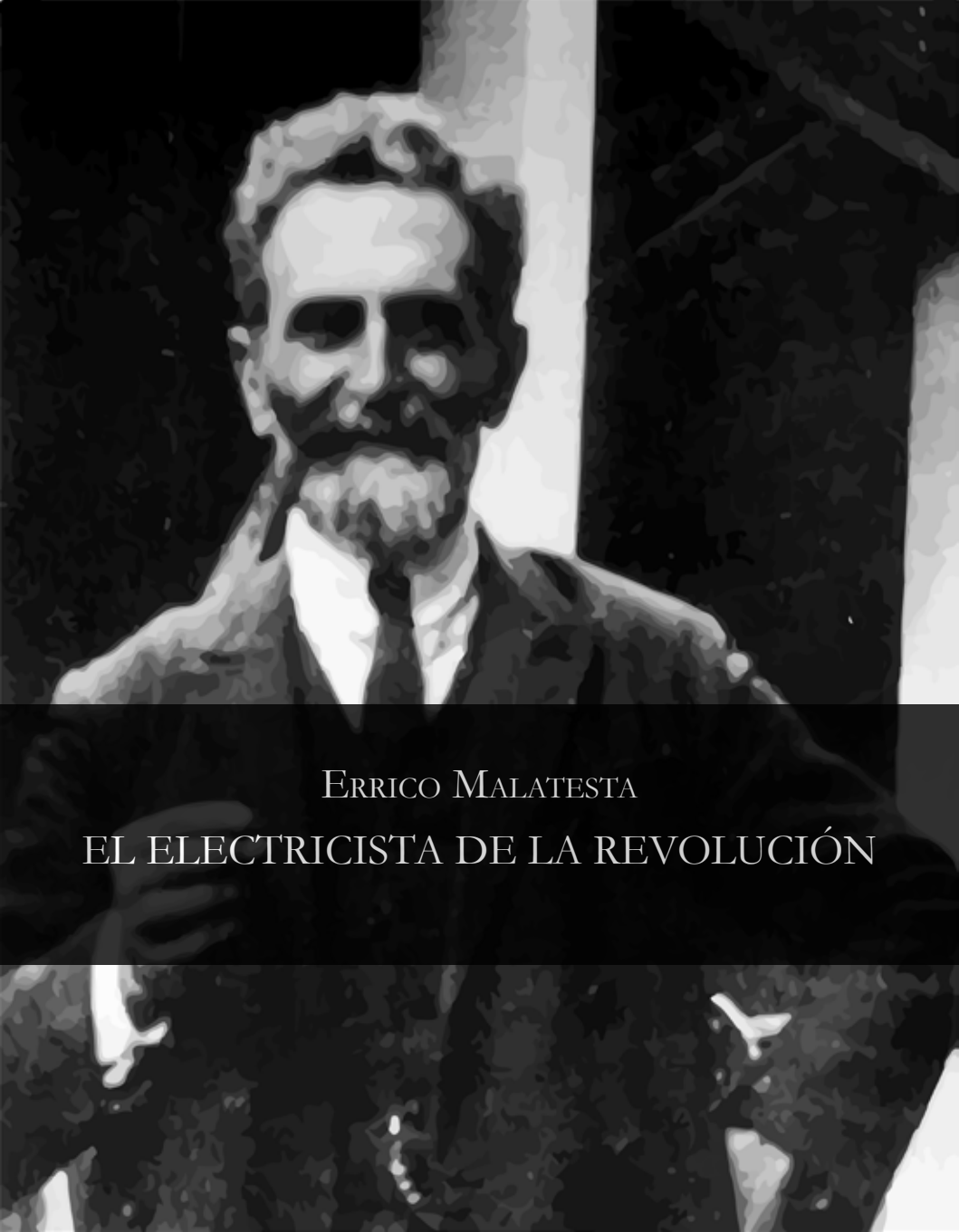
30. Citado por Woodcod &Avakomović, op. cit., *Kropotkin*, op. cit., p. 165.
31. «Modern Science and Anarchism», op. cit., p. 5.
32. Citado por Woodcod &Avakomović, *Kropotkin*, op. cit., p. 256.
33. Kropotkin, P., *Mutual Aid*, 1902, Pelican, Londres, 1939, p. 23 (*El apoyo mutuo*, Madre Tierra Ed., Móstoles, 1989).
34. Ibid., pp. 60-1.
35. Ibid., p. 230.
36. Ibid., p. 231.
37. Cf. Avrich, «Kropotkin's Ethical Anarchism», en *Anarchist Portraits*, op. cit., p. 59.
38. Kropotkin, P., *Anarchism and Anarchist Communism*, ed. Nicolas Walter, Freedom Press, Londres, 1987, p. 25 (*El anarcocomunismo: sus fundamentos y principios*, LaMalatesta ed., Madrid, 2010).
39. Ibid p. 30.
40. Kropotkin, P., *Ethics: Origin and Development*, 1922, ed. N. Lebedev, Prism Press, Dorchester, p. 45 (*Ética: origen y evolución de la moral*, Libros Dogal, Madrid, 1977).
41. Ibid., pp. 19-20.
42. Kropotkin, P., «Anarchist Morality», *Revolutionary Pamphlets*, op. cit., p. 92 (*La moral anarquista y otros escritos*, Utopía Libertaria, Buenos Aires, 2008).
43. Ibid., p. 109. Para una valoración de Kropotkin por Guyau, ver *Ethics*, op. cit., pp. 322-31.
44. «Kropotkin a Nettlau» (5 de marzo de 1902), *Selected Writings*, op. cit., p. 297.
45. *Anarchist Communism*, op. cit., pp. 31, 58.
46. Citado por Woodcod & Avakomović, *Kropotkin*, op. cit., p. 199.

47. Kropotkin, P., *The State: Its Historic Role*, traducción de Vernon Richards, Freedom Press, Londres, 1969, p. 12 (*El Estado: su papel histórico*, FAL, Madrid, 2000).
48. Ibid., p. 21.
49. Kropotkin, P., *Act for Yourselves*, op . cit., p. 84.
50. Kropotkin, P., *The Conquest of Bread*, op. cit., p. 108.
51. Ibid., p. 110.
52. Goldman, Emma, *Living My Life*, I, p. 253 (*Viviendo mi vida*, Capitan Swing – FAL, Madrid, 2014).
53. Kropotkin, P., *The State*, op. cit., p. 10.
54. Ibid., pp. 35, 39.
55. Ibid., p. 52.
56. Citado por Woodcod & Avakomović, *Kropotkin*, op. cit., p. 307.
57. Kropotkin, P., *Act for Yourselves*, op. cit., p. 38.
58. Malatesta, Errico, «Peter Kropotkin - Recollections and Criticism of an Old Friend», en Richards, Vernon, *Malatesta: His Life & Ideas*, Fredom Press, Londres, 1965, p. 263 (*Malatesta: pensamiento y acción revolucionarios*, Tupac - Utopía Libertaria, Buenos Aires, reedición 2007)
59. Kropotkin, P., *The State*, op. cit., p. 56.
60. Kropotkin, P., *The Conquest of Bread*, op. cit., p. 159; *Anarchist Communism*, op. cit., p. 28.
61. Kropotkin, P., *Revolutionary Pamphlets*, op. cit., p. 249; *Anarchist Communism*, op. cit., p. 27.
62. *Anarchism*, op. cit., p. 7.
63. Citado por Woodcod & Avakomović, *Kropotkin*, op. cit., p. 312.
64. *Anarchist Communism*, op. cit., p. 52.
65. Ibid., p. 43.
66. *The Conquest of Bread*, op. cit., p. 45.

67. Ver Kropotkin, P., *The place of Anarchismin Socialist Evolution*, Freedom Press, pamphlet nº 7, n. d., p. 13 (*El anarquismo y su papel en la evolución socialista*); *Act for Yourselves*, op. cit., p. 102.
68. *The Conquest of Bread*, op. cit., p. 33.
69. Ibid., p. 103.
70. Ibid., pp. 108, 120.
71. Citado por Woodcod & Avakomović, *Kropotkin*, op. cit., p. 321.
72. *The Conquest of Bread*, op. cit., p. 183.
73. Ibid., pp. 128, 204.
74. Ibid., p. 124.
75. Ibid., p. 143.
76. Ibid., pp. 146-7.
77. Ibid., p. 148.
78. Ibid., pp. 154, 111, 117.
79. *Anarchist Communism*, op. cit., p. 53.
80. *The Conquest of Bread*, op. cit., p. 189.
81. Kropotkin, P., *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, ed. Colin Ward, Allen & Unwin, 1974, p. 26 (*Campos, fábricas y talleres*, Júcar, Madrid, 1978).
82. Ibid., p. 197.
83. Ibid., pp. 194, 175.
84. Ibid., p. 178.
85. *Anarchist Communism*, op. cit., p. 33. Cf. *Fields, Factories and Workshops*, op. cit, pp. 77-9.
86. «Kropotkin a Gustav Steffens», *Selected Writings*, op. cit., pp. 310-11.
87. «Kropotkin a Jean Grave» (Noviembre 1914), «Epilogue», *Memoirs*, op. cit., p. 304.

88. Ver Malatesta, E., «Anarchists have Forgotten their Principles», *Freedom*, noviembre 1914, y «Pro-government Anarchists», ibid., abril 1916 («Los anarquistas han olvidado sus principios», en *Nueva humanidad. Escritos para la difusión del anarquismo*, Ed. Antorcha, Madrid, 2015).
89. Trotsky, Leon, *History of the Russian Revolution*, traducción de Max Eastman, New York, 1932, p. 75 (aunque hay numerosas ediciones, la más reciente en este momento es *Historia de la revolución rusa*, Veintisiete letras, Madrid, 2007).
90. Avrich, P., «Kropotkin in America», *Anarchist Portraits*, op. cit., p. 85.
91. «Kropotkin a Georg Brandes», abril 1919, *Selected Writings*, op. cit., p. 320.
92. «Conversation with Lenin», ibid., p. 330.
93. Avrich, ed., *The Anarchists in the Russian Revolution*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1973, pp. 147-8.
94. «Kropotkin a Lenin», 4 marzo 1920, ibid., pp. 336-7; 21 diciembre 1920, ibid., p. 338. Ver también David Shub, «Kropotkin and Lenin», *Russian Review* XII, 1953, 227-34.
95. Citado en «Epilogue», *Memoirs*, op. cit., p. 313.
96. Kropotkin, P., «Letter to the Workers of the West», *Revolutionary Pamphlets*, op. cit., p. 253.
97. Kropotkin, P., «What to Do?», ibid., p. 258.
98. «Epilogue», *Memoirs*, op. cit., p. 314.
99. Wilde, Oscar, *De Profundis and Other Writings*, op. cit., p. 80 (*De profundis y otros escritos de la cárcel*, Debolsillo, Madrid, 2013).
100. Avrich, «Kropotkin's Ethical Anarchism», *Anarchist Portraits*, op. cit., p. 78.

101. Ver Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Violence, 1872-1886*, op. cit., pp. 279-80.
102. Ver John Hewetson, «Mutual Aid and Social Evolution», *Anarchy*, 55, septiembre 1965, 257-70.
103. Malatesta, *Life and Ideas*, op. cit., p. 263.
104. «Modern Science and Anarchism», *Revolutionary Pamphlets*, op. cit., p. 152.
105. Ver la edición de Ward de *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, op. cit., donde los argumentos de Kropotkin son defendidos con datos actualizados.
106. *Mutual Aid*, op. cit., p. 233.



Errico Malatesta

EL ELECTRICISTA DE LA REVOLUCIÓN

Errico Malatesta fue el pensador anarquista más relevante de la Italia de finales del siglo XIX. Si su obra no resulta un todo coherente se debe fundamentalmente a que fue, por encima de todo, un agitador y un propagandista. Malatesta estuvo siempre en el corazón del movimiento anarquista internacional y sus ideas se desarrollaron siempre al compás de la lucha. Nunca escribió una obra completa y, a pesar de las peticiones, no terminó de escribir sus memorias. Aun así, escribió y editó numerosísimos artículos en multitud de revistas y periódicos; a través de esta colección de artículos podemos ver una mente penetrante y sensible que no dejó de trabajar. Malatesta no era un filósofo, pero tenía la habilidad de transmitir ideas y principios complejos en escritos fácilmente entendibles, escribiendo con un estilo incisivo a la vez que vivaz. No se limitó meramente a interpretar el pensamiento anarquista para un público más amplio, sino que también contribuyó de manera decisiva a desarrollarlo.

A pesar de su débil constitución, la vida de Malatesta fue, sobre todo, una vida agitada. Se pasó la mayor parte de su vida buscando situaciones revolucionarias o huyendo de la incansable represión de las autoridades. Casi la mitad de su vida la pasó en el exilio, sobre todo en Londres, y aunque siempre amó Italia, para él su patria era el mundo entero. Los Estados no solo impedían su paso a través de las fronteras, sino que le quitaron la libertad en numerosas ocasiones; pasó más de diez años en distintas prisiones, en la mayoría de los casos esperando un juicio. Aun así, ni siquiera en esos momentos se permitía el lujo de perder el tiempo y dedicaba su estancia en la cárcel a intentar convencer a los policías, a los que veía *desdichados*, de que se sumasen al ideal de la libertad. Era un hombre determinado y valiente; una vez, durante un juicio, se describió a sí mismo como un *hombre con una causa* (*un uomo di fede*). A pesar de ser reacio a correr riesgos innecesarios, la causa revolucionaria siempre fue más importante que su propia libertad y seguridad.

Malatesta nació en 1853 en la provincia de Caserta, en el sur de Italia. Hijo de un pequeño propietario de tierras liberal, se educó en un colegio jesuita. Ya con 14 años sentía afinidad por las ideas republicanas de Garibaldi y Mazzini que circulaban por la época y fue arrestado por mandar una carta al rey Víctor Manuel II protestando por una injusticia local. Su padre le advirtió de que, en caso de continuar por ese camino, acabaría ahorcado. Él no cambió y posteriormente sería expulsado de la Universidad de Nápoles, donde estudiaba medicina, por participar en una manifestación republicana. Poco después, Malatesta descubrió por primera vez los textos de Bakunin, afiliándose a la sección italiana de la I Internacional en 1871.

Idealistas, Malatesta y sus compañeros pensaron al principio que sería suficiente con criticar a la burguesía para lanzar al pueblo a la

revolución. Pero pronto pudieron constatar que la pobreza extrema dificulta, en vez de facilitar, la revolución y que la propaganda era más efectiva en las regiones menos deprimidas y entre los trabajadores menos pobres. Malatesta no perdió su idealismo, pero comprendió la necesidad de organizarse, así como de llevar a cabo una propaganda con objetivos realistas y prácticos.

Rechazando las propiedades que le correspondían por herencia en favor de sus inquilinos, se formó como electricista y mecánico para ganarse la vida de forma independiente, pudiendo así vivir y trabajar con la clase obrera. Al dejar la universidad, durante la década de 1870, viajó extensamente por el Mediterráneo, desde España hasta el Imperio Otomano. En 1872 conoció por primera vez a Bakunin en Suiza. Malatesta acabó por ver en Bakunin a un *padre espiritual*, especialmente en lo que concierne a la crítica al principio de autoridad y al Estado. Por otro lado, consideraba sus opiniones sobre economía e historia demasiado marxistas [1].

Rivalizando con las hazañas de los seguidores de Garibaldi y Mazzini, los anarquistas italianos organizaron manifestaciones y huelgas, además de practicar la tradicional táctica italiana revolucionaria de la insurrección. En 1874,Malatesta, Andrea Costa y otros miembros de un grupo de la Internacional que se llamaban el Comité Italiano para la Revolución Social planearon un levantamiento en Bolonia con el objetivo de hacer la saltar la chispa que extendiese los levantamientos por toda Italia y lanzarse a la revolución social. Bakunin aguardaba para unirse, pero los *carabinieri* desbarataron el plan, al estar previamente informados, apresando a los insurgentes en su marcha hacia Bolonia.

El mensaje que exhortaba a la acción directa no pasó desapercibido en el movimiento anarquista internacional. En la conferencia de Berna de la Internacional en 1876, Malatesta informó del contexto

y desarrollo del levantamiento frustrado en Bolonia: «La revolución consiste más en acciones que en palabras.... cada vez que surge un movimiento espontáneo del pueblo... es deber de todo socialista revolucionario el solidarizarse con dicho movimiento». El movimiento debería buscar destruir las instituciones existentes por la fuerza: «Un río de sangre las separaría del futuro» [2]. Tres meses más tarde, él y Carlo Cafiero dieron más precisión a la estrategia que defendían: «La federación italiana considera que el hecho insurreccional, destinado a afirmar los principios socialistas, es el medio más eficaz de propaganda» [3]. Esta perspectiva de los italianos acabó por predominar en el movimiento anarquista en Europa, especialmente en Francia y España, durante la década de 1880.

A pesar de la represión a la que fueron sometidos por las autoridades, pudieron organizar un congreso nacional en un bosque a las afueras de Florencia en 1876. En dicho congreso, Malatesta y Cafiero convencieron a los demás delegados de enarbolar la bandera del comunismo en detrimento del colectivismo de Bakunin. «Cada cual debe dar en provecho de la sociedad de acuerdo a sus posibilidades, y tiene el derecho de exigir de acuerdo a sus necesidades, en la medida en la que la producción y las condiciones sociales lo permitan» [4]. El congreso también vio confirmada la posición en favor de la insurrección del movimiento anarquista italiano.

Malatesta, Cafiero y Costa se pusieron manos a la obra rápidamente poniendo en práctica la teoría proclamada en el congreso. Durante el siguiente año entraron en dos aldeas, cerca del pueblo de Benevento, en la Campania, con un grupo de militantes armados, quemando los registros de impuestos y declarando finiquitado el reinado de Víctor Manuel. Los campesinos, incluso algunos sacerdotes, les dieron la bienvenida en un primer momento pero, temerosos de lo que pudiese

suceder, no se unieron al levantamiento, llegando poco después las tropas que, poniendo fin a la insurrección, apresaron a los rebeldes.

Tras ambas intentonas llegó la respuesta estatal. La represión se recrudeció. Las secciones italianas de la ilegalizada Internacional llamaron al pueblo a la insurrección a nivel nacional pero, al fracasar, se produjeron atentados terroristas de iniciativa individual. En 1878, el nuevo Rey Umberto fue apuñalado por un cocinero republicano de Nápoles y al día siguiente un desfile monárquico fue atacado con una bomba. La represión volvió a escalar. La Internacional fue disuelta y Malatesta pasó al exilio.

Durante su estancia en Suiza con militantes de la Federación jurasiana de la Internacional, Malatesta contactó y entabló amistad con Kropotkin y Eliseo Reclus, exponentes principales del anarcocomunismo de la época. En 1879 visitó Rumanía. Asistió al congreso de la Internacional en Londres en 1881 y al año siguiente fue a Egipto, esperando contribuir a la rebelión durante el gobierno de Arabi Pasha.

A su retorno a Italia, en 1883, trató de reorganizar las secciones italianas y además editó *La Questione Sociale*.

En esta época escribió su folleto más aclamado, *Entre campesinos*, una explicación de las ideas anarcocomunistas en un lenguaje accesible pensado para aquellos que no hubiesen tenido una educación formal. Malatesta definió la anarquía como «*sin gobierno*... el gobierno solo sirve a la burguesía, y cuando se trata de nuestros intereses, mejor gestionarlos nosotros mismos». En nombre de la solidaridad, Malatesta defendía una forma de comunismo que implicaba la posesión en común de la propiedad y la socialización de lo producido. Era por ello necesario establecer «la solidaridad perfecta entre los hombres del mundo entero» basada en el principio de «de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad». Después de la revolución, Malatesta proponía el

establecimiento de comunas en las que los distintos oficios formasen asociaciones. Solo el anarquismo comunista podría liberar a la humanidad y traer la «destrucción del poder político, es decir, del gobierno y la conquista de la tierra y las riquezas» [5].

Poco después de escribir este panfleto, Malatesta fue nuevamente detenido y condenado a tres años de cárcel en 1884. En 1885, tras ayudar en la lucha contra una epidemia de cólera en Nápoles, Malatesta se escapó y fue a parar a Buenos Aires. Pasó los siguientes 5 años en Argentina, dejando una impronta anarquista en el movimiento obrero de dicho país. Antes de asentarse de nuevo en Italia en 1897, viajó por toda Europa: España, Francia, Inglaterra y Suiza.

Durante su segunda estancia en Londres, en el año de 1889 conoció a Max Nettlau, con quien entablaría una amistad que duraría el resto de su vida, convirtiéndose Nettlau en su principal biógrafo. También conoció a William Morris, de la Liga Socialista, además de a Joseph Lane y Frank Kitz. La huelga de estibadores de 1889-90 le causó un profundo impacto, aunque no pensó que pudiese desembocar en una insurrección. En la Conferencia de la Liga Socialista de 1890, Malatesta abogó por la expropiación de la propiedad en general. En el diario *The Commonweal* del 6 de agosto de 1890 aparece una cita en la cual dice: «Exhortemos al pueblo a expropiar y a habitar las mansiones de los ricos; no provoquemos una parálisis en el movimiento por discusiones sobre el futuro». En cuanto a los trabajadores que presionaban por una huelga general en Inglaterra, les decía: «La huelga general sería buena si tuviésemos la capacidad y estuviésemos listos para llevar a cabo acciones militares de forma inmediata, ya sea por medio de barricadas o de otra manera». Estas palabras, ampliamente citadas, están relativamente alejadas de los posicionamientos que mantuvo posteriormente en la

década siguiente en cuanto a su condena del terrorismo y la llamada a un nuevo sindicalismo.

En 1891, Malatesta publicó otro de sus clásicos folletos, *Anarquía*, publicado en inglés en 1892 por *Freedom Press*. Este era para Malatesta el mejor trabajo que salió de su pluma y desde luego expresaba sus ideas de forma polémica y contundente.

La influencia de Bakunin es clara en dicho folleto; Malatesta le cita en relación a la «ley natural y social de la solidaridad humana» y en la necesidad de reconocer que «mi libertad es la libertad de todos» [6]. Pero no solo se refleja la influencia de Bakunin en este texto, sino también la de su compañero de pupitre F. S. Merlino, abogado e historiador. Ambos criticaban el determinismo económico típico del marxismo, argumentando que la revolución no es inevitable y que el Estado puede afectar la estructura económica de la sociedad.

El texto parte del principio de que existe una ley fundamental de solidaridad que afirma que el desarrollo del bienestar humano se alcanza a través de la cooperación o el apoyo mutuo. A pesar de las resonancias kropotkinianas, la visión de Malatesta es muy distinta de la de Kropotkin. Malatesta describe el apoyo mutuo como «la asociación para la lucha contra todos los factores naturales que sean antagonistas con el bienestar de los asociados». El punto de vista por el cual el progreso humano se consigue en una lucha contra la naturaleza humana, lleva a Malatesta a pensar que la preferencia del ser humano por la dominación se debe a «los instintos antisociales heredados de sus ancestros animales» [7]. De acuerdo con Malatesta, el ser humano se mueve por el instinto de defender su existencia individual, así como la de su familia. Por ello, nosotros como sociedad debemos redirigir estos instintos, nuestros instintos animales, a la cooperación, ya que la cooperación es la única vía hacia el progreso y la seguridad. Es una perspectiva simi-

lar a la de Bakunin, pero que también tiene puntos de encuentro con la concepción kropotkiniana de la naturaleza humana.

Para Malatesta la anarquía significa una sociedad sin gobierno. Equipara los conceptos de Estado y gobierno en su voluntad de destruir toda autoridad y, aunque reconoce los distintos significados dados a la palabra *Estado*, Malatesta reivindica simplemente la abolición del gobierno. El gobierno, a pesar de prestar una serie de servicios sociales, es por su propia esencia opresivo y depredador. Al ser a su vez el *gendarme* de los capitalistas, su abolición supondría también la abolición de la propiedad privada. Es por ello esencial convencer al pueblo de que el gobierno es tan dañino como inútil, y que con la llegada de la anarquía (en el sentido de *ausencia de gobierno*) llegará «*el orden natural*, la unidad de las necesidades e intereses de todos, la libertad absoluta dentro de la solidaridad igualmente absoluta» [8]. Al poner el énfasis en la solidaridad y la igualdad de condiciones, Malatesta da una definición del anarquismo mucho más cercana al socialismo que al liberalismo.

En lugar de gobierno, Malatesta propone la asociación voluntaria de los individuos de acuerdo a sus intereses y necesidades. La vida sería gestionada de acuerdo a la libre iniciativa y la cooperación voluntaria. El ser realmente existente, insiste Malatesta, es el individuo y la sociedad o la colectividad está compuesta por ellos. Malatesta no ve que el conflicto sea probable en una sociedad en la que se respeta la libertad y la igualdad, siempre y cuando la libertad individual se base en la solidaridad voluntaria y en ser conscientes de la comunidad y sus intereses. Su máxima es «Haz lo que desees», ya que en una sociedad armoniosa las personas «Desearán lo que deben hacer» [9]. En este momento de su vida, Malatesta parece abrazar la visión optimista de que en una sociedad anarquista no habría contradicción entre deseo y deber. Y sobre los medios a emplear para alcanzar dicha sociedad, la única posibilidad es

«aplastar a aquellos que poseen la riqueza social por medio de la acción revolucionaria» [10].

Al comienzo de la década de 1890, Malatesta recorrió gran parte de Europa. Estuvo en España en 1891 durante el levantamiento de Jerez y trató de apaciguar el conflicto entre colectivistas y comunistas reivindicando un anarquismo sin adjetivos. Junto con Carlos Malato, en Bélgica, fue testigo en 1892-93 de la huelga general que reclamaba el sufragio universal, dándose cuenta de las limitaciones de la misma. Durante este tiempo visitó Italia en distintas ocasiones, manteniendo sus contactos y defendiendo un sindicalismo de nuevo cuño. Luego, en 1896, Malatesta ayudó a organizar el Congreso de Londres de la Segunda Internacional, en el que los anarquistas fueron definitivamente expulsados del movimiento socialista internacional.

De nuevo, Malatesta volvió la mirada a Italia. Las malas cosechas y la subida de precios habían provocado un buen número de revueltas campesinas. El país parecía en estado propicio para la revolución. En 1897, Malatesta volvió clandestinamente al puerto de Ancona y empezó a publicar *L' Agitazione* desde una habitación; en esta publicación convocaba a crear un frente amplio que reuniese a anarquistas, socialistas y sindicalistas. Probablemente *L' Agitazione* fue la publicación más importante de Malatesta. Sus artículos, además, muestran la madurez intelectual que le daba la experiencia.

Malatesta reitera que la anarquía es la «sociedad organizada sin autoridad, entendiendo por autoridad el poder de imponer la voluntad propia» [11]. Dicha sociedad no sería, como pretenden los defensores del gobierno, caótica ni desorganizada. Mientras Engels mantenía que la organización es imposible sin autoridad, Malatesta argumentaba que, lejos de fomentar la autoridad, la organización es la única cura contra ella. Aislado uno no tiene poder, es «a través de la cooperación con

sus semejantes que el ser humano encuentra los medios por los cuales expresar su actividad y su capacidad de iniciativa». También atacó la tesis de Engels que proclamaba que tras la desaparición de las clases, el Estado desaparecería también por haber perdido su *raison d'etre*, pasando automáticamente del gobierno de los hombres a la administración de las cosas. «Quien quiera que tenga poder sobre las cosas tiene poder sobre los hombres; quien gobierna la producción también gobierna a los productores; quien determina el consumo es el amo del consumidor» [12]. La cuestión principal, por tanto, es que las cosas se administren sobre la base del acuerdo libre entre las partes interesadas y no según leyes hechas por los administradores. Para alcanzar este objetivo, proponía la formación de un partido anarquista que trabajase fuera del parlamento. Su tarea sería, no la de emancipar al pueblo, sino la de contribuir a que el pueblo se emancipe por sí mismo.

La actividad de Malatesta se vio nuevamente frenada en 1898 debido a su arresto durante una manifestación en Ancona, lo que le acarreó una acusación de organización criminal. Los anarquistas, en el pasado, habrían rechazado estas acusaciones basándose en su oposición a la organización, pero Malatesta y sus compañeros, en esta ocasión, afirmaron estar en efecto organizados y defendieron su derecho a ello, su derecho a crear un partido, entendiendo por este una asociación con un propósito común. El juicio se transformó en una campaña a favor de los derechos civiles, lo cual no quitó para que fuese condenado a cinco años de prisión en la isla penal de Lampedusa. En una impresionante evasión, Malatesta consiguió huir a los EE.UU. Vivió en Nueva Jersey, donde recibió un disparo en la pierna durante una acalorada discusión en una reunión anarquista [13]. Visitó Cuba con un permiso de diez días, durante los cuales participó en distintas reuniones, con la

condición de no usar la palabra *anarquía*. Después volvió a Londres en 1900.

Durante su estancia en Londres, que duró 13 años, se dedicó a escribir artículos y panfletos para la prensa anarquista italiana y no se implicó en demasía con el movimiento británico, que se aglutinaba principalmente en torno a Kropotkin y el periódico *Freedom*. Esta actitud se debió a que consideraba que los compañeros ingleses eran los que debían escribir en los periódicos ingleses, pero también a que no quería polemizar con Kropotkin, temiendo restarle credibilidad. A pesar de llevar una existencia tranquila, trabajando como electricista y mecánico, la policía intentó implicarlo en el Sydney Street Affair en 1910 (como electricista había dado una bombona de gas a uno de los de los participantes). La policía no tuvo éxito en este montaje. En 1909, fue nuevamente llevado a prisión, junto a Rudolf Rocker, durante tres meses, acusado de difamación por el también italiano Belleli, al que habían acusado de informante para la policía italiana. Malatesta afrontó un proceso de deportación. Tras una intensa campaña organizada por organizaciones obreras y la prensa radical, que culminó con una masiva manifestación en Trafalgar Square, a la que incluso acudieron distintos parlamentarios, Malatesta no fue expulsado del país. El *Daily Herald*, por ejemplo, apoyó la campaña publicando un artículo en el que se referían a Malatesta como un «Tom Mann internacional». La influencia creciente del movimiento en esta época llevó a un alarmado *Daily Telegraph* a publicar el 12 de marzo de 1912:

> Las autoridades han recibido pruebas suficientes para poder afirmar que las secciones de los comunistas, sindicalistas y anarquistas comparten un objetivo común y están trabajando coordinadamente para conseguirlo. De hecho, se puede decir que la conflictividad reinante entre los trabajadores se debe casi en exclusiva a la conspiración que desarrollan esos

agitadores para promover la insatisfacción y el resentimiento entre las clases populares.

Aun así, mientras trataba de mantener un perfil bajo, su compromiso y esfuerzo para el desarrollo del movimiento anarquista internacional continuaba. Era miembro de la Liga Industrial Británica y, coincidiendo con el auge del anarcosindicalismo especialmente en Italia y Francia, acudió al Congreso Anarquista Internacional celebrado en Amsterdam en 1907 para defender el nexo entre el sindicalismo revolucionario y el comunismo anarquista. Aunque Malatesta es considerado como uno de los últimos representantes del insurreccionalismo anarquista, siempre vio la necesidad de algún tipo de organización en pequeños grupos unidos por la solidaridad mutua. Durante la década de 1890 había llamado a crear un frente amplio sindicalista. Le preocupaba que el movimiento sindicalista pudiese dividir, más que unir, a la clase obrera. Además, pensaba que el sindicalismo no se debería de limitar solo a una clase social, incluso aunque fuesen los más oprimidos, ya que la revolución anarquista buscaba la emancipación completa de toda la humanidad.

En relación a las herramientas de lucha del sindicalismo, Malatesta pensaba que la huelga general era una pura utopía. Lejos de considerarla la herramienta no violenta más poderosa de la revolución, creía que estaba repleta de obstáculos y problemas. Si todo el mundo parase de trabajar, sencillamente se acabarían las existencias de los productos esenciales para satisfacer las necesidades más urgentes. Antes que provocar la escasez entre la burguesía, los primeros en notarla serían siempre los trabajadores. La respuesta no es, por tanto, dejar las herramientas, sino la ocupación y expropiación de tierras y fábricas para incrementar la producción lo más rápido posible. Por encima de todo, la huelga general no podía sustituir a la insurrección. Tan pronto como los

trabajadores traten de apropiarse del fruto de su trabajo se enfrentarán a soldados, policías e incluso a la burguesía misma y después la cuestión se resolverá por medio de las bombas y las balas. En la insurrección saldrá victorioso el más fuerte. En su típico estilo sin pretensiones eruditas y polémico, Malatesta declaró que «adoptar la política de ni cañones ni maíz, es convertir a los revolucionarios en enemigos del pueblo. Habremos de enfrentarnos a los cañones si queremos el maíz» [14].

Antes de la I Guerra Mundial, el movimiento anarquista italiano vivía uno de sus resurgimientos cíclicos. Malatesta partió de Londres para retornar a casa, una vez más, en 1913. Se asentó en Ancona e inmediatamente se lanzó a la lucha. Un capitán de la gendarmería local declaró con apesadumbrada admiración:

> Sus cualidades como orador, inteligente y combativo, hablando con calma sin usar lenguaje violento, son usadas al máximo para llenar de energía a las ya gastadas fuerzas del partido y así, ganar adeptos y simpatizantes, sin perder nunca de vista su objetivo principal, que es unir las fuerzas del partido para soslayar los fundamentos del Estado, tratando de poner trabas, paralizando sus servicios y haciendo propaganda antimilitarista hasta que llegue la ocasión favorable de derrocar al Estado. [15]

Al contrario que Bakunin, con su fascinación por las sociedades secretas, Malatesta siempre creyó necesario para los anarquistas dar la máxima cobertura y publicidad a sus acciones para así llegar al máximo número de personas posible. Publicó, junto a Luigi Fabbri, el diario *La Volontá* desde Ancona. También dio charlas en las principales ciudades de Italia. Participó en la huelga general de 1914, que se extendió rápidamente tras el asesinato de manifestantes antimilitaristas desarmados por parte de la policía. Durante la semana roja que siguió, parecía como si la monarquía fuese a ser derrocada. La revolucionaria Unione Sindacale marcaba el paso de las movilizaciones y los trabajadores empezaron

a reorganizar la sociedad tomando como base los principios anarquistas. Pero la moderada Confederación General del Trabajo, que controlaba la mayoría de sindicatos, acabó con la huelga y ordenó la vuelta al trabajo. La huelga perdió potencial para, finalmente, fracasar. Una vez más, Malatesta se vio obligado a exiliarse.

Se pasó el resto de la I Guerra Mundial en Londres. A pesar de sus reticencias a la hora de polemizar con Kropotkin para no dividir al movimiento anarquista, atacó abiertamente a este por su apoyo a los aliados (consideraba a su viejo amigo Kropotkin como un «caso verdaderamente patológico») y trató de persuadir a la minoría de anarquistas que olvidaron sus principios antimilitaristas. No era pacifista; sin duda, estaba dispuesto a luchar por el «triunfo de la paz y la fraternidad entre todos los seres humanos» y consideraba que el ataque era muy a menudo la mejor defensa. Pero mientras creía que las guerras de liberación y las revoluciones son necesarias, no veía ningún elemento emancipador en la I Guerra Mundial [16]. En una carta mandada a *Freedom* en 1914, le recordó a Kropotkin que el «antimilitarismo es la doctrina que afirma que el servicio militar es abominable y un oficio asesino, y que un hombre no debería consentir nunca coger las armas por orden de los amos ni luchar sino es por la revolución social».”Atacando más aún a los *anarquistas progobierno* como Kropotkin, Jean Grave, Elisee Reclus y Carlos Malato que apoyaban a los aliados en la guerra, declaró que solo quedaba un remedio:

> Más que nunca, hemos de evitar transigir; agrandemos la brecha entre capitalistas y asalariados, entre gobernantes y gobernados, prediquemos la expropiación de la propiedad privada y la destrucción de los Estados. Estos son los únicos medios de garantizar la fraternidad entre los pueblos y la Justicia y la Libertad para todos; debemos prepararnos para alcanzar estos objetivos. [17]

Al volver a Italia en 1919, sacó a la luz el primer periódico diario anarquista *Umanitá Nova* en Milán. El periódico sobrevivió dos años, llegando a distribuir cincuenta mil ejemplares. Malatesta asistía a reuniones y eventos a lo largo y ancho del país. Algunos trabajadores se referían a él como al Lenin Italiano, un apodo que él rápidamente desechó. Muchos anarquistas italianos habían recibido con alegría el advenimiento de la revolución soviética e, incluso, ya en 1919, Camilo Berneri alabó al régimen Bolchevique como «el más práctico experimento de democracia integral a la mayor escala nunca antes visto... la antítesis del socialismo de Estado centralizador» [18]. Malatesta, en cambio, advirtió que el nuevo gobierno en Rusia había sido montado «sobre los hombros de la revolución para poder controlar y someterla a los propósitos de un partido especifico... más bien a los líderes del partido» [19]. Después de la muerte de Lenin, escribió que «incluso con las mejores intenciones, Lenin no fue más que un tirano que estranguló la revolución rusa; y nosotros, que no podíamos admirarlo vivo, mucho menos lloraremos su muerte. Lenin ha muerto. ¡Viva la Libertad!» [20].

Comprometido con los ideales anarquistas, Malatesta continuó rechazando toda acción parlamentaria y era muy crítico con los movimientos sindicales que estableciesen un comité central con cargos permanentes. Presentó sus ideas al respecto en el texto *Un programa anarquista*, que fue aceptado por la Unione Anarchica Italiana en su Congreso de Bolonia en 1920. Entre los postulados del texto se encuentran la abolición de la propiedad privada y el gobierno y la organización de la sociedad por medio de federaciones de asociaciones libres y voluntarias de productores y consumidores. También establecía que la vida debería de estar garantizada para todos aquellos que no pueden sostenerse por sí mismos. Declaraba la guerra a los *prejuicios patrióticos* y a todas *las religiones y mentiras*, incluso si se disfrazan de ciencia. La

familia debería de ser reconstruida sobre las bases «del amor liberado de cualquier vínculo legal» [21].

En cuanto a los medios, Malatesta defendía que los oprimidos deberían ser persuadidos por la belleza y verdad del ideal anarquista basado en la libertad por igual para todos. Reconociendo la importancia de la lucha obrera para el mejoramiento de las condiciones de los trabajadores, insistía en la importancia de la lucha política, esto es, la lucha contra el gobierno. Todas las luchas parciales deben ser apoyadas, pero en última instancia la lucha debe incluir un elemento violento, ya que el único límite a la opresión gubernamental es el poder con el que el pueblo se opone a él. Una insurrección exitosa es el factor más importante en la emancipación del pueblo; es por ello que la tarea principal de los anarquistas es empujar al pueblo a la expropiación de los capitalistas, poner los bienes en común y organizar por sí mismos su vida. Solo por medio de la destrucción de la explotación del hombre por el hombre se podrá conseguir el bienestar para todos.

Al mismo tiempo, Malatesta intentaba aglutinar a todas las fuerzas libertarias de la izquierda en un frente común contra el fascismo, con el aviso de que cualquier fuerza que tomase el poder y formase gobierno sería atacada con la misma determinación que si fuese un enemigo. Malatesta siempre estaba abierto a nuevas alianzas; se mostraba flexible en este sentido. No añoraba los viejos tiempos insurreccionales ni convertía su pensamiento en dogma. «No presumimos de tener la verdad absoluta —escribió en *Ummanitá Nova*— al contrario, creemos que la verdad social no se puede fijar eternamente ni aplicar universalmente, ni tan siquiera determinar por adelantado... nuestras soluciones siempre dejan la puerta abierta a nuevas y, con suerte, mejores soluciones» [22]. Más aún, trataba de demostrar que la anarquía era

realizable a corto plazo. De ahí su preocupación por los medios con los que implementar los ideales anarquistas.

Insistía en que los anarquistas se oponen a la violencia y persiguen una sociedad sin intervención de la gendarmería, pero que la violencia es justificable cuando se trata de defenderse de la violencia ajena. Aunque la violencia sea en sí misma un mal, consideraba que la revolución tenía que ser violenta, ya que las clases privilegiadas se resistirían a perder su estatus de forma voluntaria. Estaba dispuesto a usar la violencia contra el gobierno, ya que es por la fuerza como un gobierno se impone al pueblo. La violencia es, por tanto, un mal necesario que debe cesar tan pronto como se consiga la emancipación. Rechazó condenar los asesinatos del Rey Umberto y el presidente Mc Kinley y seguía pensando que los asesinos podían ser santos o héroes. Sin embargo, ya había dejado atrás su entusiasmo por la insurrección violenta inspirada por Bakunin. En esta etapa de su vida, transitó entre la propaganda por el hecho de los revolucionarios y la anarquía pasiva de los tolstoianos [23].

En sus artículos para *Ummanitá Nova*, Malatesta también perfiló su concepción de la libertad. Es adecuado buscar la máxima libertad, pero el amor a uno mismo debe ser atemperado por el amor al prójimo: «La aspiración hacia la libertad sin límites, en caso de no ser atemperada por el amor a la humanidad y el deseo de que todos gocen de la misma libertad, podría perfectamente crear rebeldes que, si son lo suficientemente fuertes, pronto devendrán en tiranos y explotadores, pero nunca en anarquistas». Durante estos años, Malatesta argumentaba que los humanos no viven en armonía de forma natural y que la libertad absoluta es imposible, ya que la vida social implica sacrificar deseos que pueden ser irreconciliables con los deseos ajenos. Al mismo tiempo que defendía que la libertad significa hacer lo que uno desea, señalaba

también que esta presuponía la libertad social, «la libertad igual para todos, una igualdad de condiciones que permita a todos hacer lo que deseen con el único límite de las necesidades naturales e inevitables y la libertad igual de los otros» [24]. Por tanto, no reconocía el derecho de la mayoría a imponer leyes sobre la minoría. Las diferencias deben ser resueltas a través del mutuo acuerdo. No es necesario educar al pueblo para la libertad; solo la libertad educa para la libertad.

En opinión de Malatesta, el comunismo es el único sistema posible, «basado en la solidaridad natural, que une a la humanidad entera; y solo una solidaridad voluntaria que una fraternalmente a la humanidad puede reconciliar los intereses de todos y servir como base para una sociedad en la que todos vean garantizados el bienestar y la libertad». No era tan ingenuo como para pensar que el crimen, en el sentido estricto de acción que ocasiona sufrimiento y viola el igual derecho a la libertad, desaparecería una vez se hubiese abolido el Estado y la propiedad privada, pero pensaba que sin duda menguaría cuando sus causas sociales fuesen abolidas. Será potestad del pueblo, en una sociedad libre, defenderse de los criminales y delincuentes tratándolos como «hermanos descarriados, como enfermos que necesitan la cura del amor» [25]. Incluso la violencia transitoria de las personas es preferible a la violencia legalizada del Estado, con su policía y sistema judicial.

El período de 1919-22 fue testigo de un resurgimiento del movimiento anarquista en Italia y demostró ser una de las épocas más activas y satisfactorias de la vida de Malatesta. La revolucionaria Unione Sindacale mostraba un gran vigor y contaba con 400.000 miembros. Malatesta llamó a los anarquistas a participar en el sindicato como anarquistas, tratando de fortalecer la conciencia revolucionaria de los trabajadores. En marzo de 1920, hizo un llamamiento en *Ummanitá Nova* a los trabajadores para que no solo se pusiesen en huelga sino

que ocupasen las fábricas. En 1920, después de movilizaciones masivas de los trabajadores del metal, estos ocuparon sus fábricas en Milán y Turín. Se armaron para defender las ocupaciones y empezaron a organizar la producción por su cuenta. Otros trabajadores y campesinos ocuparon sus fábricas y tierras a la vez. La revolución parecía inminente, pero de nuevo se repitió lo acontecido durante la semana roja de 1914.

El partido socialista y la Confederazione Generale del Lavoro (Confederación General del Trabajo) estaban resueltos a detener la acción revolucionaria argumentando que existía una escasez de materias primas en Italia. Alcanzaron un acuerdo con el gobierno, que implantó una forma simbólica de control obrero, y los trabajadores volvieron al trabajo. Estos acontecimientos convencieron a Malatesta de que la internacionalización de la riqueza natural no era una precondición del socialismo, como defendía Rudolf Rocker, sino su resultado. Además, estos acontecimientos también le confirmaron que, a no ser que una insurrección siguiese a la huelga general, esta estaría condenada al fracaso.

Por su actuación en la huelga, Malatesta, Armando Borghi (Secretario de la Unión Sindicalista) y ochenta anarquistas fueron enviados a prisión en octubre a espera de juicio, después del cual fueron liberados por un jurado en julio. Malatesta se dedicó posteriormente a intentar unir las fuerzas libertarias en un frente antifascista llamado Alianza Obrera.

Reconoció en el movimiento obrero la fuerza más potente y capacitada para llevar a cabo la transformación social. Mientras que cooperativas y sindicatos en la sociedad capitalista tienden a ser más bien reformistas, pueden tener un valor importante en una situación revolucionaria. Según Malatesta, los sindicalistas cometían el error de considerar que las organizaciones obreras eran la única estructura via-

ble para una sociedad futura. La huelga general, que estos defendían, podía ser una herramienta poderosa para elevar el grado de conciencia, pero poner demasiada fe en ella podía, en última instancia, perjudicar la causa revolucionaria. En una revolución sería mejor que las organizaciones obreras desapareciesen y fuesen absorbidas por nuevas agrupaciones de carácter popular. Malatesta, por lo tanto, recomendaba a los anarquistas trabajar como tales en las organizaciones obreras, defendiendo y practicando la acción directa, la descentralización y la iniciativa individual hasta donde fuera posible.

Esto no implicaba abandonar las organizaciones anarquistas, que debían permitir la total autonomía e independencia de los individuos que trabajan conjuntamente para la consecución de objetivos comunes. Las decisiones de los congresos debían considerarse como sugerencias basadas en el libre acuerdo y no obligatorias. En cualquier caso, habiendo aceptado un programa común, Malatesta consideraba una obligación moral su cumplimiento para un anarquista. Al mismo tiempo, una organización libertaria debía permanecer unida solo mientras se mantuviera una *afinidad espiritual* entre sus miembros y se adaptase continuamente a las circunstancias del momento [26].

Después del fracaso de las ocupaciones de fábricas y la huelga general, la situación empeoró. En 1921, algunos anarquistas cometieron atentados con bombas, lo cual alejó al movimiento obrero de los anarquistas, además de otorgar una justificación al movimiento fascista para emplear la violencia contra la izquierda en general. El Partido Socialista se dividió en tres facciones. La marcha sobre Roma de Mussolini en 1922 señalaba la derrota para el movimiento obrero italiano. Aun así, y a pesar de la continua represión policial y la censura gubernamental, Malatesta consiguió, con mucha dificultad, que viera la luz su nueva

publicación *Pensiero e Volontá* en 1924, publicación que incluiría algunos de sus artículos más incisivos y lúcidos.

Después de una vida de estudio, llegó a la conclusión de que el anarquismo no estaba ligado a ningún sistema filosófico, sino que «nace de la revuelta moral contra la injusticia social». La característica común de los anarquistas divididos en distintas corrientes es la «búsqueda de una garantía más segura para la libertad». Malatesta consideraba que el comunismo anarquista, voluntariamente aceptado, era la forma más segura de garantizar la libertad individual, ya que solo asociados pueden los humanos superar las «fuerzas hostiles de la naturaleza».

Mientras que anteriormente había argumentado, al igual que Bakunin, la existencia de una ley natural de solidaridad que predomina en la naturaleza tanto como en la sociedad, finalmente llegó a considerar que en la naturaleza la fuerza gobierna y que toda la vida humana es una «lucha contra la naturaleza externa, cada paso una adaptación para superar una ley natural» [27]. Lejos de estar basada en la armonía natural, la anarquía es una «aspiración humana, que no se fundamenta sobre ninguna ley natural real o imaginada, pero que puede ser alcanzada por el ejercicio de la voluntad humana. Se aprovecha de los logros de la ciencia, puestos a disposición del ser humano en su lucha contra la naturaleza y por la superación de intereses contradictorios» [28]. Malatesta fue el primer anarquista de renombre que negó la idea de un orden natural previo, noción que había formado una piedra angular de la filosofía anarquista hasta ese momento y que solía ponerse en contraste con el desorden gubernamental. Marca un cambio fundamental en el pensamiento anarquista y adapta dicho credo a la creencia metafísica en el caos.

Malatesta continuó afirmando e insistiendo en la necesidad de la revolución social precedida de una insurrección para derrocar al

gobierno. Consideraba que solo una revolución violenta podría resolver la cuestión social y que sería el producto de la voluntad y no de determinismos políticos o económicos. La revolución para Malatesta no era simplemente un cambio social rápido, era una transformación fundamental de la sociedad:

> La revolución es la creación de nuevas instituciones, nuevas agrupaciones, nuevas reacciones sociales; la destrucción de los privilegios y monopolios; es un nuevo espíritu de justicia, de hermandad, de libertad que debe renovar la totalidad de la vida social; elevar el nivel moral y las condiciones materiales de las masas instándolas a construir su propio futuro a través de la acción directa y consciente. [29]

Al mismo tiempo, pensaba que la revolución anarquista no debe destruir todas las instituciones sino solo aquellas basadas en la autoridad, como es el ejército, la policía, el sistema judicial o las cárceles. Otras instituciones existentes deben ser recuperadas para que el pueblo pueda autogestionar sus vidas. La primera tarea, el día después de la revolución, es acabar con todo poder político y que los obreros y los campesinos tomen las fábricas y la tierra para ponerlas a trabajar en común. Los terratenientes, los capitalistas industriales y los financieros deben ser expropiados, los bancos abolidos, los registros quemados y el pueblo armado. Los intelectuales y burgueses deberán trabajar como los demás si quieren gozar de los mismos derechos. Aquellos trabajadores o campesinos que no quieran participar de las colectividades serán provistos de lo necesario para que puedan procurarse un sustento. Los anarquistas, añadía Malatesta, deben ser tolerantes con todas las concepciones de lo social mientras estas no amenacen el principio de igual libertad para todos.

Tan realista como siempre, reconocía que los anarquistas jugarían un papel pequeño en una posible revolución por lo que les asignaba

el papel de *vigilantes de la libertad* [30]. Si cualquier grupo tratase de reconstruir un Estado, deberían rebelarse contra este y rechazar cualquier tipo de apoyo. Malatesta había llegado a sostener que a largo plazo, el éxito completo de la anarquía vendría más bien de forma gradual antes que a través de la revolución violenta una vez superado el periodo inicial de la insurrección.

Después de un atentado que intentó acabar con la vida de Mussolini llevado a cabo por un anarquista en 1926, se prohibió, no ya la prensa anarquista, sino toda prensa independiente. Toda oposición fue silenciada. Malatesta pasó los últimos 5 años de su vida bajo arresto domiciliario con su compañera e hija, vigilado constantemente por la policía de Mussolini. Sus visitas eran detenidas e interrogadas.

Esta persecución, en cualquier caso, no detuvo a Malatesta, que continuó escribiendo artículos, incluyendo sus pensamientos y críticas sobre su *viejo amigo* Kropotkin, de quien creía que pecaba de un excesivo optimismo debido a su perspectiva determinista. Kropotkin era «víctima de un fatalismo mecanicista» que subestimaba la importancia de la voluntad en los asuntos humanos. Al creer que el comunismo anarquista triunfaría inevitablemente por medio de una ley natural, no pudo ver las enormes dificultades que existían:

> En el fondo, Kropotkin concebía la Naturaleza como una suerte de Providencia, gracias a la cual tenía que haber forzosamente una armonía en todas las cosas, incluidas las sociedades humanas.
>
> Y esto ha llevado a muchos anarquistas a repetir «Anarquía es orden» una frase de exquisito aroma kropotkiniano.
>
> Si es cierto que la Naturaleza es armonía, me permitiría preguntar por qué ha esperado al surgimiento de los anarquistas, y continúa esperando a que triunfen, para liberarnos de los terribles conflictos que asolan la humanidad desde siempre.

> ¿No se acercaría uno más a la verdad al decir que la anarquía es la lucha, en la sociedad humana, contra las disonancias de la naturaleza? [31]

Al final de su vida, la anarquía para Malatesta no era tanto un orden natural sino una creación humana. La idea de la armonía natural, pensaba ahora en su vejez, era una invención de la pereza humana.

Malatesta había defendido la anarquía no porque fuese una verdad científica sino porque correspondía «mejor que cualquier otra forma de vida social, a mi deseo de bienestar para todos, a mi aspiración a una sociedad que reconcilie la libertad con la cooperación y el amor entre los humanos». Era suficiente para él que no contradijese ninguna ley natural. Más aún, argumentaba que «la ciencia se detiene donde la inevitabilidad termina y empieza la libertad... Es en esta capacidad de ejercer la propia voluntad y poder que uno debe buscar la fuente de la moralidad y las reglas de comportamiento» [32]. La ciencia lleva al fatalismo, a la negación de la libre voluntad y a una interpretación mecánica y determinista de los fenómenos. Esta perspectiva, la de Kropotkin, no deja sitio para la responsabilidad moral. La anarquía, por otro lado, es la aspiración humana lograda a través del ejercicio de la libre voluntad, que podrá obtener nuevos efectos. Sería injusto, en cualquier caso, pensar que Malatesta fuese un voluntarista extremo opuesto a la ciencia. Se sentía alabado ante la opinión de que poseía una *mente científica* y criticaba a Kropotkin precisamente porque consideraba que era «un poeta de la ciencia» que era «demasiado apasionado para ser un observador preciso» [33].

La visión de Malatesta, según la cual era necesario luchar contra la naturaleza para obtener la abundancia, refleja la influencia de los postulados decimonónicos sobre la escasez. Estaba de acuerdo con Marx en que la sobreproducción era inherente al capitalismo, explicando que el capitalismo pone obstáculos a la producción de productos

útiles. Debido a que la *raison d' etre* del capitalismo es el beneficio, es necesario producir una escasez artificial de bienes. Pero se mostraba convencido de que la tecnología moderna hacía de la abundancia una verdadera posibilidad. Desafortunadamente, su énfasis en la lucha contra la naturaleza para lograr el bienestar para todos era particularmente duro. Tal como han señalado ecologistas sociales modernos, es necesario cooperar con las fuerzas de la naturaleza y no conquistarlas.

Malatesta tenía razón al afirmar que el anarquismo no estaba ligado a ningún sistema filosófico concreto. En su caso, adoptaba una posición antimetafísica y escéptica, pero esto no le llevaba al ateísmo mecanicista. No solo oponía su visión del poder de la voluntad al sistema mecanicista y determinista de Kropotkin, sino que asumía que las personas podían hacer lo que deseasen. Aunque llamase a la guerra contra las religiones, continuamente enfatizaba la importancia de los valores espirituales y morales: la base moral del anarquismo es el amor por toda la humanidad. No importaba cuán horrible fuese la prisión en la que se encontrase: nunca perdió de vista su ideal de libertad y amor para todos.

Aunque Malatesta aceptaba la necesidad de la violencia revolucionaria, insistía en que los fines no justifican los medios. Precisamente, «cada fin requiere de su medio», los medios se determinan por la búsqueda de la moralidad en los fines [34]. Por lo tanto, si el capitalista que se apropia de la riqueza ajena es un ladrón, también lo sería un anarquista que hiciese lo mismo. Malatesta, al contrario de Eliseo Reclus, no era un defensor de «la reprise individuelle», es decir, de la expropiación individual.

También afirmaba que no se debe ni puede defender la revolución por medios que contradigan sus fines. Era completamente contrario al terror anarquista: «Si para poder ganar [la revolución] fuese necesario

construir el patíbulo en la plaza pública, en ese caso, prefiero perder la revolución» [35]. El día antes de su muerte, el gran defensor de la insurrección y de la revolución señalaba el horror de la violencia indiscriminada. En este sentido, escribió en su cuaderno: «Aquel que lanza una bomba y mata a una persona afirma ser una víctima de la sociedad que se ha rebelado contra ella. Pero la víctima de su ataque bien podría contestarle: ¿Acaso soy yo la sociedad?» [36]. En la perspectiva de Malatesta, solo la violencia que no se justifica por medio del odio y que tenía como fin la liberación es justificable. No pretendía imponer la anarquía por la fuerza para defender sus logros contra los enemigos violentos.

Resultaba más autoritario cuando afirmaba que la misión del anarquista es *empujar* al pueblo a conquistar toda la libertad que pueda y *empujarlo* a llevar la revolución tan lejos como se pudiese [37]. Pero siempre sostuvo que *empujar* significa «educar para la libertad», de tal manera que las personas piensen y actúen por sí mismas. Por último, Malatesta siguió proclamando, ya en 1920, la necesidad de partidos o agrupaciones «unidas por la asociación libre y bajo juramento de secreto», proporcionando así una red de comunicaciones eficiente que informaría a todas las partes sobre los acontecimientos que pudiesen acabar desembocando en un movimiento popular. Estos juramentos y este secretismo, que nos retrotraen a Bakunin, podrían parecer un límite poco razonable a la iniciativa individual. De todas formas, Malatesta, en general, siempre pensó que los anarquistas deben trabajar de la forma más abierta posible «a plena luz del día» [38]. Sin duda, lo que permea toda la obra de Malatesta es precisamente su honestidad y transparencia.

Malatesta murió en 1932, con 79 años, todavía comprometido con su visión de una sociedad «sin jefes ni gendarmes» [39]. El indomable

revolucionario internacional, conocido por su cercanía, humanidad y su inquebrantable optimismo continuó siendo el símbolo del movimiento anarquista italiano en su camino al exilio, que terminó al finalizar la II Guerra Mundial. No fue solo uno de los pensadores anarquistas más prominentes, sino también un nexo de unión entre los anarquistas de finales del siglo XIX y principios del XX.

Notas

1. Richards, Vernon, *Malatesta: His Life and Ideas*, op. cit., p. 208 (de aquí en adelante mencionado como Malatesta).
2. «Compterendu du Villème congrès générale, Berne», Berne, 1876, pp.10, 97 («Actas del Congreso General celebrado en Villème, Berna»).
3. Citado en Hostetter, R., *The Italian Socialist Movement, I. Origins (1860-1882)*, Van Nostrand, Princeton (Nueva York), 1958, p. 368.
4. Citado en Woodcock, G. *Anarchism: A History of Libertarian ideas and Movement*, Penguin, Londres, 1962, p. 320 (*Anarquismo: historia de las ideas y movimientos libertarios*, Ariel, Barcelona, 1979).
5. Malatesta, Errico, *Entre Paysans*, Paris, 1887, pp. 61, 58, 67 (*Entre campesinos*, Descontrol, Barcelona, 2015).
6. Malatesta, Errico, *Anarchy*, Traducción V. Richards, Freedom-Press, Londres, 1974, pp.50, 27 (*La Anarquía*, La voz de la anarquía, México, 2015).
7. Ibid., pp. 24, 28.
8. Ibid., pp. 19, 13.
9. Ibid., p. 41.
10. Ibid., p. 53.

11. *Malatesta*, p. 20.
12. Ibid., pp. 87, 145.
13. Para un relato del incidente, ver Richards, ibid., «Apéndice III», pp. 252-6.
14. «Compte rendu analytique des séances du Congrès anarchiste tenu à Amsterdam 24-31 août 1907», Paris, 1908, p. 83 («Acta resumida de las reuniones del Congreso Anarquista de Ámsterdam del 24-31 de agosto de 1907». Las actas son accesibles fácilmente en Internet.)
15. Citado en Richards, en la «Introducción» de *Anarchy*, op. cit., p. 5.
16. Malatesta, Errico, «Anarchists have forgotten their principles», op. cit. 243.
17. *Freedom*, abril 1916, ibid., p. 251.
18. Berneri, Camilo, «Auto-Democracy», 1 junio 1919 («La autodemocracia», en *Humanismo y anarquismo*, Los libros de la catarata, Madrid, 1998).
19. Citado en Guérin, *Anarchism*, op. cit., p. 112.
20. Malatesta, *Scritti scelti*, ed. C. Zaccaria & G. Berneri, Nápoles, 1947, p. 326.
21. Malatesta, p. 184.
22. Ibid., p. 21.
23. Ibid., pp. 66, 60.
24. Ibid., pp. 24, 49.
25. Ibid., pp. 98, 107.
26. Ibid., p. 88.
27. Ibid., pp. 19, 31, 35, 47.
28. Ibid., p. 42.
29. Ibid., p. 153.
30. Ibid., p. 161.

31. Ibid., p. 267.
32. Ibid., pp. 25, 40.
33. Ibid., p. 261.
34. Ibid., p. 68.
35. Ibid., p. 173.
36. Citado en Richards, «Introduction» en Malatesta, E., *Anarchy*, op. cit., p. 8.
37. Malatesta, pp. 178, 170.
38. Ibid., pp. 164, 180.
39. Ibid., p. 177

EMMA GOLDMAN

LA MUJER MÁS PELIGROSA

Emma Goldman fue más activista que pensadora. Sin embargo, realizó una aportación perdurable a la teoría anarquista, a la que dotó de una dimensión feminista que apenas había quedado esbozada en el trabajo de Godwin y Bakunin. No solo resaltó los aspectos psicológicos de la subordinación de la mujer, sino que realizó una síntesis creativa del individualismo personal y del comunismo económico. Como conferenciante sobre anarquismo, activista de la libertad de expresión, pionera del control de la natalidad, crítica del bolchevismo y defensora de la revolución española, se la consideró una de las mujeres más peligrosas de su tiempo. Desde su muerte, no ha dejado nunca de brillar en el firmamento la estrella de su prestigio.

Goldman nació en 1869 en un gueto judío de Rusia, como hija no deseada tras las segundas nupcias de su padre, y creció en la apartada villa de Popelan, donde sus padres regentaban una pequeña posada. Más adelante, ella misma recordaría que siempre se consideró una

rebelde. De niña sentía un rechazo instintivo hacia la costumbre de azotar a los criados y le resultaba sorprendente que el amor entre judíos y gentiles se considerase pecaminoso. En 1882, a los trece años, su familia se trasladó al barrio judío de San Petersburgo. Tras el asesinato de Alejandro II, la represión política se recrudeció y la comunidad judía de Rusia sufrió una serie de pogromos que coincidieron con momentos de graves dificultades económicas. Apenas transcurridos seis meses, Goldman, por la pobreza de su familia, se vio obligada a dejar la escuela en San Petersburgo para buscar trabajo en una fábrica.

Sus contactos con estudiantes radicales le permitieron conocer *Padres e hijos* (1862) de Turgenev. Quedó impresionada con la definición de nihilista como «un hombre que no se inclina ante la autoridad, que no basa sus principios en la fe, sin importar la veneración a la que tales principios se consagren». Mayor importancia para los acontecimientos futuros tuvo la obtención de un ejemplar de *¿Qué hacer?* (1863) de Nikolái Chernishevski, en el que la heroína, Vera, se convierte al nihilismo y vive en un mundo de cordialidad entre sexos donde disfruta de libertad intelectual y trabajo cooperativo. El libro no solo sirve de bosquejo embrionario de su posterior anarquismo, sino que reafirma su decisión de vivir la vida a su manera [1].

Por desgracia para ella, su padre no pensaba lo mismo. Aquella figura patriarcal arquetípica se convirtió en la pesadilla de su infancia [2]. No solamente la azotaba para quebrar su voluntad, sino que intentó casarla a los quince años. Al negarse ella, ante las súplicas de que la dejara continuar sus estudios, él replicó: «¡Las muchachas no tienen que aprender tanto! Lo único que necesita saber la hija de un judío es cómo preparar pescado *gefüllte*, cortar los fideos como es debido y dar a su hombre niños en abundancia» [3]. Al final, la familia terminó dando a aquella criatura por imposible y la enviaron con su hermanas-

tra a América, donde las esperaba su otra hermanastra, que ya residía en Rochester.

Siendo rusa judía y no conociendo a nadie, Emma se percató rápidamente de que el supuesto paraíso americano era, por lo menos para los pobres, un infierno en la tierra. Sus verdaderos estudios los cursó en los suburbios y en talleres clandestinos donde se ganaba la vida como costurera. Sin duda, las dificultades de los primeros años reforzaron su sentido de la injusticia e inspiraron su vehemente anhelo de libertad.

Lo que terminó impulsando a Goldman hacia el anarquismo en América fue el clamor de protesta que siguió a la tragedia de Haymarket Square en Chicago, en 1886. Tras la explosión de una bomba arrojada contra la policía durante una reunión de trabajadores pidiendo la jornada de ocho horas, cuatro anarquistas acabaron en la horca. Condenados con pruebas insostenibles, el juez del caso declaró abiertamente: «No por ser responsables de la bomba de Haymarket, sino por anarquistas, se os somete a juicio» [4]. Estos acontecimientos, que forjaron la conciencia radical de una generación, provocaron en Goldman una transformación profunda. El día mismo de la ejecución decidió convertirse en revolucionaria y descubrir qué escondía exactamente la ideología de los mártires.

A los veinte años se divorció del inmigrante ruso con el que se había casado para combatir la soledad y decidió ir a Nueva York. Allí conoció a Johann Most, el exaltado editor del panfleto anarquista en alemán *Freiheit*, y asumió este tipo violento de comunismo como propio. Pronto, sería ella misma quien diera charlas sobre anarquismo. Mientras crecía su rechazo hacia la ira destructiva de Most, aumentaba su interés por el diario rival anarquista *Die Autonomie*, también en alemán. Este le sirvió de introducción a los escritos de Kropotkin, en quien reconoció enseguida al pensador anarquista más preclaro.

Pero Goldman jamás se limitaría a la teoría. Siguiendo con sus ideas de amor libre, se hizo amante del anarquista Alexander Berkman, el *Sasha* de su autobiografía. Eran los inicios de una relación para toda la vida. Vivían en un *ménage à trois* con un compañero artista que Modest Stein llamaba Fedya, haciendo patente su rechazo de los celos como una forma de honor y posesión pasada de moda.

Pensando en llevar a cabo alguna hazaña espectacular para avanzar en la causa de los trabajadores, Goldman planeó con Berkman el asesinato de Henry Clay Frick durante una huelga del metal en Homestead, en 1892. Goldman intentó incluso trabajar como prostituta en la Calle 14 y así conseguir dinero para la pistola, pero al final se lo tuvo que pedir prestado a su hermana.

Berkman se las arregló para colarse en la oficina de Frick y dispararle, aunque solo consiguió herirle. A pesar de que Berkman fue condenado a veintidós años de prisión, Goldman trató de explicar y justificar abiertamente el intento de asesinato. El juicio no solo confirmó la creciente reputación violenta del anarquismo, sino que puso a Goldman en el punto de mira. De ahí en adelante, sus charlas se vieron interrumpidas habitualmente por las autoridades. Fueron actos bastante animados: cuando, en cierta ocasión, Most censuró el comportamiento de Berkman, Goldman se enfadó tanto que agarró una fusta e intentó darle un latigazo.

En 1893, Goldman fue detenida bajo el cargo de alentar a los desempleados a hacerse con el pan *por la fuerza* y se la condenó a un año de prisión en Blackwell Island. En el juicio, el ayudante del fiscal de distrito le preguntó por sus creencias:

– ¿Cree usted en el Ser Supremo, señorita Goldman?
– No señor, no creo.

– ¿Existe algún gobierno en el mundo con cuyas leyes esté usted de acuerdo?
– No, señor, porque todas están contra el pueblo.
– ¿Por qué no se va usted de este país, si no le gustan sus leyes?
– ¿Y adónde iba a ir? En cualquier parte del mundo las leyes van contra los pobres, y me dicen que no puedo ir al cielo, ni a mí tampoco me interesa ir ahí [5].

Aquellas respuestas no iban a granjearle las simpatías del respetable jurado precisamente. Tras su liberación, Goldman se topó con la fama, se había convertido en la célebre «Emma la Roja», conocida y temida por su compromiso con el amor libre, el ateísmo y la revolución. Poco hizo ella por disuadir a sus detractores. Cuando el editor de *Labor Leader* le pidió en 1897 un informe para una sociedad libre, ella se limitó a responder: «En realidad soy demasiado anarquista como para elaborar un programa para los miembros de esa sociedad; de hecho, no me preocupan detalles tan nimios; lo único que quiero es libertad, libertad perfecta y sin ataduras, para mí y para los demás» [6].

Cuando el joven emigrante polaco Czolgosz asesinó al presidente McKinley en 1901, se dijo que Goldman lo había incitado a perpetrar la acción. Aunque ella negó tener relación alguna, su simpatía por el asesino indefenso solo acrecentó su imagen de peligro público. La subsiguiente represión de los anarquistas la obligó a apartarse de la vida pública hasta 1906.

Por entonces, empezó a publicar con Berkman la revista mensual *Mother Earth*. Llamada originalmente *Open Road* por un poema de Walt Whitman, el título era particularmente apropiado, ya que rendía homenaje a la diosa de la fertilidad y a la belleza de la libertad. Sus páginas no solo trataban de las ideas anarquistas, sino que se convirtieron en una plataforma para la literatura y el arte, presentando al público

norteamericano a escritores como Ibsen, Strindberg, Hauptmann, Thoreau, Nietzsche y Wilde.

Los escritos de Goldman y su actividad editorial no le impidieron organizar sus giras de conferencias. Se convirtió en una de las oradoras con más carisma y efervescencia de la historia americana, a pesar de los intentos de la policía y de las patrullas urbanas por silenciarla. En 1910, cuando vio la luz su trabajo más teórico *Anarquismo y otros ensayos*, se embarcó en una gira en la que habló 120 veces en 37 ciudades para 25.000 asistentes. Sus conferencias sobre el drama se publicaron en 1914 como *El significado social del drama moderno*. Goldman no solo consideraba el drama una poderosa herramienta para difundir el pensamiento radical, defendiendo los trabajos de Hauptmann e Ibsen, sino que también le preocupaba la dimensión estética de la lucha por la libertad.

No es de extrañar que la pequeña revolucionaria con quevedos tuviera problemas ante las autoridades por sus abiertos ataques contra la ley, el gobierno y la propiedad. Fue encarcelada en una segunda ocasión por distribuir literatura sobre el control de natalidad, pero su sentencia más larga se debió a su implicación en la fundación de ligas contra el reclutamiento y por organizar manifestaciones contra la Primera Guerra Mundial. Junto con Berkman, fue detenida en 1917 y condenada a dos años por conspiración para obstaculizar el alistamiento. Acto seguido, se les privó de la nacionalidad estadounidense y, en 1919, se les deportó junto con otros *rojos* indeseables a Rusia. J. Edgar Hoover, que presidió la audiencia de la deportación, la calificó como «una de las mujeres más peligrosas de América».

Dadas las circunstancias, Goldman tampoco estaba desilusionada ante la perspectiva de volver a su lugar de nacimiento y presenciar la Revolución Rusa, que ella misma había elogiado como «la promesa

y esperanza para el mundo» [7]. En pro de la revolución, al principio estuvo dispuesta a reprimir su rechazo por el centralismo marxista y por el estatismo y a trabajar con los bolcheviques. Pero el veto a la libertad de expresión y los privilegios especiales de los que disfrutaban los miembros del Partido Comunista la decepcionaron inmediatamente. Viajó con Berkman por todo el país con el fin de obtener documentos para el archivo revolucionario y quedaron horrorizados al ser testigos de la creciente burocracia, la persecución política y los trabajos forzados.

La gota que colmó el vaso fue el estallido de la Rebelión de Kronstadt. Los marineros de Kronstadt apoyaron una serie de huelgas realizadas en marzo de 1921 en Petrogrado. Entre sus peticiones, los trabajadores reivindicaban igualdad de raciones, libertad de expresión para los grupos de izquierda y elecciones para los Soviets. Cuando sufrieron la brutal represión de Trotsky y del Ejército Rojo, Goldman y Berkman no se sintieron capaces de quedarse en Rusia, convencidos de que el triunfo del Estado bolchevique había significado la derrota de la Revolución. En diciembre de 1921 se les expidieron pasaportes y se marcharon a Europa.

Goldman reflejó sus dos años en Rusia en el libro titulado *Mi desilusión con Rusia* (1923), seguido por *Mi posterior desilusión con Rusia* (1924), ambos publicados juntos en un solo volumen al año siguiente en Gran Bretaña. En su periplo, describe cómo intentó sacar el tema de la Nueva Política Económica en una entrevista con Lenin, para caer enseguida en la cuenta de que «el Estado político centralizado era para Lenin como una divinidad ante la cual sacrificaba todo lo demás». Aunque el principio libertario se había mantenido firme en los primeros días de la Revolución, Goldman atribuyó su fracaso al *gubernamentalismo fanático* del marxismo y a su concepto de *dictadura del proletariado* [8]. Goldman argumentó más tarde que el bolchevismo no

era en la práctica una forma de comunismo voluntario, sino más bien un «Comunismo de Estado obligatorio» [9]. Con su economía nacionalizada, su rígida planificación central, su sistema salarial, sus divisiones de clases y privilegios, su vasta burocracia, su dominante y exclusivo Partido Comunista, no se diferenciaba mucho del capitalismo de Estado. De hecho, proclamó que la dictadura de Stalin era incluso más absoluta que la de cualquier zar.

Tras abandonar Rusia, a Goldman y Berkman no se les permitía regresar a los Estados Unidos. Berkman se afincó en Francia y Goldman en Inglaterra, al amparo de Rebecca West, que escribió una introducción a *Mi desilusión con Rusia*, aunque fue incapaz de captar la atención del público con un mensaje que resultaba incómodo. En su condena a los bolcheviques, Goldman se quedó prácticamente sola entre los radicales. Bertrand Russell recordaría que, aunque Rebecca West y otros la animaron con entusiasmo a pronunciar un discurso en 1924, Goldman, después de criticar duramente a los bolcheviques, se sentó en medio de un silencio sepulcral. Paulatinamente, la asistencia a sus conferencias fue decreciendo. Incluso le resultó imposible encontrar un editor para su revelador manuscrito sobre los dramaturgos rusos. Al tener noticias sobre su posible deportación en 1925, James Colton, un viejo minero galés autodidacta, se ofreció a casarse con ella para que obtuviera la nacionalidad británica, un gesto de *amable solidaridad* que ella aceptó. Con pasaporte británico, tuvo la oportunidad de viajar a Francia y Canadá. En 1934 se le permitió incluso dar una gira de conferencias por los Estados Unidos.

Su experiencia más importante en los años de madurez fue la revolución española. Deprimida tras el suicidio de Berkman en 1936 y por el auge del fascismo, la animaron mucho las noticias de la resistencia republicana contra Franco en España. Con sesenta y seis años, en sep-

tiembre de 1936, se desplazó a Barcelona para unirse a la lucha. Al fin, el anarquismo parecía a punto de triunfar. Dijo en un mitin de las Juventudes Libertarias: «Vuestra revolución destruirá para siempre [la idea de] que el anarquismo es sinónimo de caos» [10]. Trabajó con la CNT-FAI (Confederación Nacional del Trabajo y Federación Anarquista Ibérica). En una ocasión, diez mil de sus miembros acudieron a una reunión en la que les calificó de «ejemplo perfecto para el resto del mundo» [11]. Editó la edición en lengua inglesa del boletín de la CNT-AIT-FAI y se le encargó la tarea de divulgar la causa por Gran Bretaña.

Pero, una vez más, sus sueños de revolución estaban condenados al fracaso. No estaba de acuerdo con la participación de los anarquistas de la CNT-FAI en el gobierno de coalición de 1937, ni con las concesiones que hicieron a los comunistas, que cada vez reunían más poder, para contribuir a la causa de la guerra. Pronosticó acertadamente que aquello infligiría un daño irreparable a la causa anarquista; la revolución social debería haber avanzado al unísono con la lucha contra Franco. Sin embargo, Goldman no fue capaz de condenar a sus compañeros anarquistas por sus comprensibles concesiones al unirse al gobierno y aceptar la militarización, ya que creía que, en aquel momento, la dictadura comunista era la única alternativa.

En el Congreso de la Asociación Internacional de Trabajadores celebrado en París en 1937, declaró que, en la *casa en llamas* que era España, parecía una falta de solidaridad derramar el *ácido* de la crítica sobre su *carne abrasada* [12]. Un año más tarde, escribió a Vernon Richards:

> Aunque estaba en desacuerdo con gran parte de lo que habían hecho nuestros compañeros españoles, seguí a su lado porque luchaban heroicamente entre la espada y la pared y contra el mundo entero, incomprendi-

> dos por algunos de sus propios compañeros y traicionados por los trabajadores y por todas las organizaciones marxistas. Sea cual sea el veredicto de los historiadores futuros sobre la lucha de la CNT-FAI, por fuerza tendrán que estar de acuerdo en dos grandes acciones de nuestra gente: declinar el establecimiento de una dictadura cuando tuvieron el poder de hacerlo y haber sido los primeros en levantarse contra el fascismo. [13]

A pesar de su profunda decepción por el triunfo de Franco en España y por la difusión del fascismo por toda Europa, no hizo ninguna concesión a sus principios anarquistas. Justo antes de su muerte en 1940, escribió: «Estoy contra la dictadura y el fascismo igual que contra los regímenes parlamentarios y la llamada democracia política» [14]. Continuó considerando el anarquismo la «filosofía más hermosa y más práctica», y confiaba en que un día sería reivindicada [15].

Murió en 1940, a los tres meses de sufrir un derrame cerebral, en Toronto. Se permitió finalmente el regreso de su cuerpo a Estados Unidos y recibió sepultura en el cementerio de Chicago, no muy lejos de los mártires de Haymarket cuyo destino cambió el curso de su vida más de cincuenta años antes.

Filosofía

Aunque antes que nada era activista, Goldman desarrolló un punto de vista original y convincente del anarquismo. En su metafísica, era una atea radical, y pensaba que la Iglesia era una institución tan opresiva como el Estado. Como Bakunin, creía que la religión tenía su origen en nuestra incapacidad mental para resolver los fenómenos naturales y que la Iglesia había sido siempre «un obstáculo para el progreso». Y el Cristianismo, con Cristo exaltando la mansedumbre y su determinación por cumplir la ley de los profetas, está «asombrosamente adaptado para entrenar esclavos y perpetuar la sociedad esclavista». En términos que recuerdan a Nietzsche, llega a la conclusión de que el

«ateísmo, en su negación de los dioses, es al mismo tiempo la afirmación más firme del hombre y, a través del hombre, la afirmación de la vida, del sentido y de la belleza» [16].

Goldman definió el anarquismo como «la filosofía de un nuevo orden social basado en la libertad sin las restricciones de las leyes hechas por el hombre; la teoría de que todas las formas de gobierno se basan en la violencia y que, por tanto, son erróneas e inicuas, a la vez que innecesarias». Rechazó por completo las objeciones de que se trata de una idea impracticable y de que es sinónimo de destrucción y de violencia. Por el contrario, el anarquismo, pensaba, es «la única filosofía que trae al hombre la consciencia de sí mismo; que sostiene que Dios, el Estado y la sociedad no existen». Como tal, se trata del gran liberador de los *fantasmas* de la religión y de la propiedad. El gobierno que hace las leyes y obliga a su cumplimiento es así pues innecesario, ya que el «crimen no es sino energía mal dirigida» y la prisión es un crimen social y un fallo, que solo crea seres antisociales [17].

Aunque nada de esto es particularmente original, su contribución más notable fue la defensa de la individualidad. Contó con Stirner y Nietzsche como aliados en su lucha por la libertad y estaba convencida de que «si la sociedad va a ser libre alguna vez, lo será a través de individuos liberados». Como mujer, vivió en sus propias carnes la intolerancia y los prejuicios del norteamericano medio y, consecuentemente, repudió a la «masa como factor creativo» [18]. Además, era perfectamente consciente de que la mayoría de la gente tiende a depender de los líderes y a acatar la autoridad:

> La propia masa es responsable de esta horrible situación. Permanece unida a sus señores, adora el látigo y es la primera en gritar «¡Crucificadlo!» en cuanto se alza una voz de protesta contra la sacralidad de la autoridad capitalista o contra cualquier otra rancia institución... Sí, la

> autoridad, la coerción y la dependencia se basan en la masa, pero nunca la libertad o el libre desarrollo del individuo; nunca el nacimiento de una sociedad libre. [19]

Sin embargo, no sería acertado calificar a Goldman de elitista. A pesar de su juicio realista sobre el potencial revolucionario de sus contemporáneos, no dejaba de estar convencida de que todos los seres humanos son en última instancia capaces de liberarse de sus cadenas para cobrar toda su dimensión. No había nada en la naturaleza humana que lo impidiera, y «el amor por la libertad es un rasgo universal» [20].

De nuevo, inspirada por Stirner, Goldman no es egoísta. El anarquismo puede ser la filosofía de «la soberanía del individuo», pero también es la teoría de la *armonía social* [21]. Su afán era lograr el ideal central anarquista de la individualidad comunal. En su ensayo de más amplia difusión, *En lo que yo creo* (1908), insistió en que el anarquismo es una teoría de *desarrollo orgánico*. Rechazando la propiedad como «dominio sobre las cosas», defiende además que el trabajo liberado es posible solo «en una sociedad basada en la cooperación voluntaria de grupos productivos, comunidades y sociedades federadas libremente entre sí, que evolucionan hasta cristalizar en el comunismo libre, impulsado por una solidaridad de intereses» [22].

Al tener contacto con los principales sindicalistas franceses, conoció el sindicalismo del momento, con su deseo de terminar con el sistema salarial y reemplazar al Estado centralizado por un «agrupamiento libre y federado de trabajadores» como «expresión económica del anarquismo» [23]. También ensalzó el trabajo educativo de las Cámaras de trabajo francesas, cuyos métodos de acción directa, sabotaje industrial y huelga general aprobaba.

Volvió a la cuestión de *El lugar del individuo en la sociedad* (1940) en su último ensayo publicado. Reiteró su convicción de que «el indi-

viduo es la auténtica realidad de la vida» y criticó al gobierno precisamente porque este buscaba no solo ampliar y perpetuar su poder, sino por mostrar su desconfianza intrínseca hacia el individuo y su miedo a la individualidad. Totalmente consciente de la abrumadora influencia de la opinión pública, llegó a sugerir que «incluso más que la autoridad constituida, son la uniformidad social y la homogeneidad las que más acosan al individuo». Como Oscar Wilde, a quien admiraba, mantuvo que la verdadera civilización ha de medirse por la «individualidad [de la persona] y por su grado de libertad de ser, de crecer y de expandirse sin las trabas de una autoridad invasiva y coercitiva». Al mismo tiempo, coincidió con Kropotkin cuando aseguraba que la ayuda mutua y la cooperación voluntaria habían funcionado para la evolución de la especie y constituían la base para un «individuo libre y una vida asociativa» [24]. El individualismo de Goldman no era, pues, un individualismo feroz que se ha de desarrollar a expensas de los demás.

Las diatribas de Goldman iban dirigidas tanto a la izquierda como a la derecha norteamericanas. Consideraba que el movimiento radical previo a la Primera Guerra Mundial se encontraba en un estado de «lamentable caos... una especie de papilla intelectual insípida y sin personalidad». Arremetió contra aquellos *proletarios intelectuales* que preferían acomodarse al ideal y los éxitos externos que a los problemas vitales de la existencia [25]. Aunque trabajó a menudo con socialistas independientes en asuntos concretos, atacó al Partido Socialista de América por su anuencia con todos los *prejuicios fantasma* y por seguir el *retorcido camino* de la política en su objetivo de hacerse con el Estado: «Si se añadiese la dictadura económica al ya omnímodo poder político del Estado, su tacón de hierro se hundiría aún más en la carne del trabajador que el del capitalismo actual» [26].

Respecto a los marxistas en general, recibió con entusiasmo la división entre Marx y Bakunin en la Primera Internacional. Abundó en la crítica al materialismo histórico de Marx por no dar importancia al *elemento humano* y por no reconocer que el rejuvenecimiento de la humanidad necesitaba «la inspiración y la fuerza activadora de un ideal». La conciencia de clase no puede nunca expresarse en el foro político, sino solo a través de la *solidaridad de intereses* forjada en un decidido esfuerzo por derrocar el sistema presente [27].

Aunque lanzó una contundente crítica hacia su propia sociedad y cultura y rechazó los programas de otros socialistas, Goldman rehusó imponer «con mano de hierro un programa o método para el futuro... El anarquismo, según yo lo entiendo, deja libre a la posteridad para desarrollar sus propios sistemas, acorde a sus necesidades» [28]. Mientras algunos han visto esto como una debilidad teórica, no deja de ser coherente con su opinión de que el pasado o el presente no han de condicionar el futuro y de que es imposible imaginar cómo la gente desearía solucionar sus asuntos en una sociedad libre.

En cuanto a los medios para conseguir una sociedad libre y una humanidad transformada, Goldman resultaba un tanto ambigua. Para empezar, aceptaba la necesidad de actos individuales de violencia política y, no solo apoyó a Berkman en su intento de asesinato, sino que se compadeció de Czolgosz tras su condena a muerte por matar a McKinley. Los hombres que realizan protestas violentas no son monstruos crueles y desalmados, sostenía, sino que es su «extrema sensibilidad para el mal y la injusticia que les rodea» lo que les impulsa a pagar «el precio de nuestros crímenes sociales» [29]. Comparados con la violencia a gran escala del capital y del gobierno, los actos políticos de violencia son apenas una gota en el océano. Por supuesto, es la «terrible desigualdad y la gran injusticia política la que promueve tales actos» [30]. Sin embargo,

hacia la mitad de su vida, terminó considerando a Berkman y a Czolgosz unas víctimas que habían cometido actos de protesta inadecuados. Aunque no quiso justificarlos, tampoco llegó nunca a condenarlos.

El Estado, según Goldman, es la mayor fuente de violencia de nuestra sociedad, en especial en su condición de punto focal de los dos gemelos malvados: patriotismo y militarismo. El patriotismo es una amenaza para la libertad, alimenta el militarismo y debería sustituirse por la fraternidad universal. Era totalmente contraria al militarismo y, como Tolstoi, consideraba al soldado un mero asesino profesional, «un artefacto despiadado que obedece mecánicamente las órdenes de sus superiores» [31]. Mientras la guerra de clases y la guerra contra los falsos valores y las instituciones perversas son legítimas, prepararse para la guerra entre Estados es «el camino hacia la matanza universal» [32]. Como dijo en su juicio de 1917 por conspiración para evitar el reclutamiento: «Es la violencia organizada desde arriba la que crea la violencia individual de abajo» [33].

En el tiempo en que vivió en Norteamérica, Goldman defendió por tanto el uso de la violencia colectiva para derrocar al Estado y al capitalismo y fue partidaria de la guerra de clases, de la acción directa y del sabotaje industrial. Pero después de su experiencia en Rusia, en 1920 y 1921, le asaltaron las dudas. Una cosa es emplear la violencia en combate como medio de defensa y otra muy distinta institucionalizar el terrorismo como habían hecho los bolcheviques: «Este terrorismo engendra la contrarrevolución y se vuelve contrarrevolucionario». En Rusia, el lema omnipresente del Partido Comunista pasó a ser: «El fin justifica los medios» [34]. Evidentemente, después de su estancia en Rusia, Goldman comenzó a insistir en que los métodos y los medios no se pueden separar del fin al que aspiran.

En la práctica, esto significa que todos los medios violentos para conseguir los fines libertarios se hallan bajo sospecha. La revolución social no solo ha de reconocer el carácter sagrado de la vida humana, sino también buscar una transmutación fundamental de valores: supone un cambio interno, tanto en nuestros valores morales como en las relaciones sociales externas. Como escribió a un amigo en 1923: «De lo que sí estoy convencida como nunca lo estuve en mi vida es de que una pistola no decide nada en absoluto» [35]. Cinco años más tarde, escribió a Berkman que había llegado el momento de rechazar la revolución como «erupción violenta que lo destruye todo» y que la única elección era aceptar el terrorismo y convertirse en bolcheviques o volverse seguidores de Tolstoi [36]. Pero jamás perdió su fe en la revolución. Cuando estalló la revolución española, no solo rechazó condenar a los anarquistas que en el gobierno republicano colaboraron con socialistas y comunistas, sino que llegó a justificar la formación militar de soldados, dadas las circunstancias extraordinarias de la guerra civil.

En general, Goldman pensaba que la vía más importante para reconstruir la sociedad pasaba por el ejemplo y la educación. El ejemplo lo definía como «la vivencia real de una verdad reconocida, no simplemente teorizar sobre un aspecto de la vida» [37]. Por eso escribió los dos tomos de su sincera autobiografía íntima, *Viviendo mi vida* (1931).

En el terreno de la educación, se involucró personalmente en el movimiento de la Escuela Moderna, contribuyendo a levantar una en la comunidad anarquista de Stelton, Nueva Jersey, y otra en Manhattan. Estaban inspiradas en las escuelas del francés Sébastien Faure y en las del español Francisco Ferrer, cuya ejecución en 1909 había causado profunda conmoción entre los círculos liberales. Goldman pensaba que las escuelas existentes moldeaban a los jóvenes homogéneamente, mediante la repetición de los mismos estímulos mentales obligatorios.

Por otro lado, el propósito social de la Escuela Moderna era «el desarrollo del individuo a través del conocimiento y el libre ejercicio de sus rasgos característicos, para que pueda convertirse en un ser social» [38].

Para conseguirlo, no debe haber reglas ni normas. Los educadores deben fomentar la libre expresión del niño y dar lugar a que se produzca la comprensión y la solidaridad. Como «el hombre es mucho más una criatura sexual que moral», hay que impartir educación sexual para reconocer el papel central y hermoso que desempeña en la vida [39]. Pero aunque Goldman insistió en el «libre desarrollo» de las tendencias innatas del niño, no previó, como Godwin y Ferrer, el momento en el que la educación se convertiría en un hecho totalmente espontáneo. Ella seguía creyendo en el poder creativo del buen maestro: «El niño es para el maestro lo que la arcilla para el escultor» [40].

Política sexual

Los argumentos de Goldman sobre gobierno, revolución y educación eran invariablemente claros y perspicuos, pero su contribución más importante a la teoría anarquista fue el dotarla de una dimensión feminista. Estaba particularmente indignada por el estado y condición de las mujeres de su tiempo y la expresión de sus opiniones fue una causa principal de su notoriedad. Detestaba el doble rasero con el que se medían las relaciones entre sexos. Atacó *la hipocresía del puritanismo*, que denigraba los impulsos naturales y reprimía la cultura. Protestó contra el sistema vigente, que trataba a las mujeres como objetos sexuales, solo útiles para la crianza y para su uso como mano de obra barata. La prostitución era el ejemplo más evidente de la explotación de la mujer, pero todas las mujeres, de una forma u otra, estaban obligadas a vender sus cuerpos. Al hacer hincapié en ello, tanto en lo personal como en lo político, Goldman se quedó aislada de las feministas contemporáneas,

pero resultó particularmente atractiva para el pensamiento feminista de las décadas de 1970 y 1980.

Al contrario que las sufragistas, que consideraban el voto el medio principal de la emancipación de la mujer y que querían las mismas restricciones para los hombres que para las mujeres, Goldman rechazó completamente el *fetiche moderno* del sufragio universal. Criticó el movimiento sufragista existente en Norteamérica por tratarse de «una discusión de salón», totalmente ajena a las necesidades económicas de la gente [41]. Si bien el verdadero objetivo de la emancipación habría de ser posibilitar a la mujer adquirir su dimensión plena como ser humano, «la tragedia de la emancipación de la mujer» en América había sido convertirla en un ser aislado y artificial. Paradójicamente, Goldman pensó que era necesario emancipar a sus hermanas americanas de la *emancipación*, tal y como se entendía por entonces. El llamado «ciudadano libre americano» tenía, por su derecho al sufragio universal, «cadenas en manos y pies». Goldman no veía el motivo por el que las mujeres no podían tener el mismo derecho a voto que los hombres, pero encontraba absurdo el concepto de que «la mujer conseguirá aquello en lo que el hombre ha fracasado» [42].

No hay solución política posible para las relaciones de desigualdad y represión entre ambos sexos. Goldman, por tanto, apelaba a una «transmutación de todos los valores aceptados», junto con una abolición de la esclavitud económica. Invitó a sus contemporáneos a ir «más allá del bien y del mal» y a reivindicar el «derecho a uno mismo, a su propia personalidad» [43]. La verdadera emancipación no empieza en las urnas ni en los juzgados; empieza en el *alma de la mujer*. Por encima de todo, la emancipación de la mujer debe venir de sí misma y a través de sí misma:

> Primero, afirmándose en su personalidad, y no como mercancía sexual. Segundo, rechazando el derecho de cualquier otro sobre su cuerpo; negándose a criar niños a menos que así lo desee; negándose a servir a Dios, al Estado, a la sociedad, al marido, a la familia, etc., haciendo su vida más simple, pero también más rica y profunda; es decir, tratando de aprender el significado y la esencia de la vida en toda su complejidad, liberándose del miedo a la opinión pública y a la condena pública. Solo eso, y no el voto, hará libre a la mujer, la convertirá en una fuerza hasta ahora desconocida en el mundo, una fuerza para el amor auténtico, para la paz, para la armonía; la fuerza del fuego de los dioses, del don de la vida; una creadora de hombres y mujeres libres. [44]

Goldman no tuvo reparos en abordar ningún tema tabú y exigió un debate sincero y abierto sobre el sexo, el amor y el matrimonio. En lugar de sinónimos, *amor* y *matrimonio* eran para Goldman totalmente antagónicos. Mientras el amor había sido el agente más poderoso para romper las barreras de lo convencional, el matrimonio brinda al Estado y a la Iglesia la oportunidad de entrometerse en nuestros asuntos más íntimos. A menudo se trata de un mero acuerdo económico: la mujer suscribe una póliza de seguro y el hombre recibe un bonito juguete y un medio para perpetuar su estirpe. Así, «prepara a la mujer para una vida de parásito, una esclava indefensa y dependiente, mientras le concede al hombre una hipoteca sobre una vida humana» [45]. Una mujer, por tanto, puede considerarse emancipada cuando admira a un hombre solo por las cualidades de su corazón y de su mente, se reafirma en el derecho de seguir ese amor sin trabas y declara su derecho inapelable a la maternidad libre. Excepto Godwin, ningún pensador anarquista realizó una crítica tan mordaz sobre el *mercado del matrimonio*.

Goldman no solo abogó por el amor libre, sino que lo practicó. Tuvo al menos una relación con otra mujer. A los veintitantos, vivió con Berkman y el artista Fedya en *ménage à trois*. En 1908, a los 38,

tuvo un amante llamado Ben Reitman, nueve años más joven que ella. Se le conocía como el *rey vagabundo* por su trabajo como médico entre los indigentes en Chicago. Pese a todas sus declaraciones de independencia, Goldman se obsesionó con el *bruto seductor*. Él suscitó «un torrente de pasión elemental» que jamás pensó que un hombre pudiera despertar en ella y admitió que «respondió sin ningún apuro a su llamada primitiva, a su belleza desnuda, a su extático deleite» [46].

Reitman continuó manteniendo relaciones sexuales con otras mujeres durante su relación de diez años y, como sabemos por su correspondencia, Goldman no pudo evitar sentirse celosa y ansiosa cuando él estaba con otras. Sus quejas podrían interpretarse por lo menos como una contradicción e incluso como una grieta en su filosofía. Ella era consciente de este peligro y le escribió a Reitman: «No tengo derecho a hablar de libertad cuando yo misma me he convertido en una abyecta esclava de mi amor» [47]. Pero su experiencia personal como amante rechazada y abandonada no contradice, sino al contrario, da más peso, a sus calculados argumentos y a sus declaraciones públicas.

En un ensayo sobre *Celos* escrito probablemente alrededor de 1912, Goldman insistía en que la angustia por el amor perdido que inspiró a tantos poetas románticos no tenía nada que ver con los celos, que solo hacen sentir ira, mezquindad y envidia. Goldman traza su origen hasta la noción de un monopolio exclusivo sobre el sexo, respaldada por la Iglesia y el Estado, y lo ve encarnado en un código de honor pasado de moda, basado en la posesión y en la venganza. También implica la arrogancia del varón y la envidia de la mujer. El remedio es, primero, reconocer que nadie es dueño de la actividad sexual de otra persona y, segundo, aceptar solamente el amor o el afecto entregado voluntariamente: «Todos los amantes hacen bien en dejar las puertas del amor abiertas de par en par» [48]. En una conferencia titulada «Fundamentos

falsos del amor libre», Goldman distinguió bien entre la promiscuidad y la libre elección de un amor comprometido. Como escribió a Reitman en la misma época, «mi amor es sexo, pero también devoción, preocupación, ansiedad, paciencia, amistad; lo es todo...» [49]. Goldman tuvo siempre una visión romántica del amor, festejando tanto su *ferocidad* como su belleza ideal, plenamente consciente de que manejaba una espada de doble filo.

Se podría argumentar que a Goldman le resultaba fácil practicar el amor libre, ya que era estéril por la endometriosis. Sin embargo, se hubiera podido operar para recuperar la fertilidad y decidió no hacerlo, lo que puede considerase una forma voluntaria de control de natalidad. Por lo demás, no carecía de sentimientos maternales y le escribió a Reitman: «Siento por ti un gran instinto maternal, niño mío; este instinto ha sido la fuerza redentora en nuestra relación» [50]. Esto no evitó que Goldman atacara a veces el mito de la maternidad, ni le impidió reclamar el derecho de que todas las mujeres decidieran libremente sobre su maternidad. Además, combatió las leyes contra el control de natalidad hasta su encarcelamiento en 1916. Como observó la feminista contemporánea Margaret Anderson, Goldman terminó en prisión por sostener que «las mujeres no siempre tienen por qué mantener la boca cerrada y sus vientres abiertos» [51].

Goldman reivindicaba una nueva sociedad en la que los individuos pudieran leer, escribir y decir lo que quisieran, con las mismas oportunidades para los dos sexos para desarrollar todo su potencial. Ella quería que las mujeres tuvieran control sobre su propio cuerpo y que pudieran practicar el control de natalidad. Tenía la esperanza de que hombres y mujeres se convirtieran en auténticos individuos conviviendo en asociación voluntaria. Deseaba una revolución que trajera

cambios internos y externos; comunismo económico, pero también una transformación completa de los valores.

Aunque ya al final de su vida, Goldman reconoció estar totalmente desconectada de sus contemporáneos, su audiencia creció y se expandió después de su muerte. Hoy goza del reconocimiento y admiración general por su beligerancia contra las instituciones represivas y por reclamar la realización plena del individuo. Una de las mujeres más peligrosas de Norteamérica, escarnecida y abandonada en su momento, se ha convertido en heroína del feminismo moderno y una de las madres fundadoras del anarcofeminismo. «Si no puedo bailar, tu revolución no me interesa», dijo, al parecer, en un baile anarquista. Si la próxima revolución es libertaria y feminista, seguro que sonarán muchas de sus canciones favoritas.

NOTAS:

1. Ver Drinnon, Richard, *Rebel in Paradise: A Biography of Emma Goldman*, Chicago, University of Chicago Press, 1982, pp. 9-10 (*Rebelde en el paraíso yanqui*, Proyección, Buenos Aires, 1965).
2. Citado en Shulman, Alix Kates, «Introduction» en *Red Emma Speaks*, Wildwood House, Londres, 1979, p. 6.
3. Ibid., p. 10.
4. Citado por Goldman, E. *Anarchism and Other Essays*, ed. Richard Drinnon, Nueva York, Dover, 1969, p. 87 (*Anarquismo y otros ensayos*, fácil de encontrar traducido en Internet).
5. *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 60.
6. Ibid., p. 102.
7. Ibid., p. 332.
8. Ibid., pp. 242, 346.
9. Ibid., p. 360.

10. Ibid., p. 333.
11. Drinnon, *Rebel in Paradise*, op. cit, p. 302.
12. Goldman, E. «Address» en *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 385.
13. «Goldman a Vernon Richards,» 10 de septiembre de 1938, *Anarchy* 114 (agosto de 1970), p. 246.
14. Goldman, E. «The Individual, Society and the State» en *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 87 («Individuo, sociedad y Estado» en *La palabra como arma*, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2010).
15. Goldman, E., «Was My Life Worth Living?», ibid., p. 392 («¿Valió la pena vivir mi vida?» en *La palabra como arma*, op. cit.).
16. «What I Believe» (1908), ibid., p. 42 («En qué creo» en *La palabra como arma*, op. cit.); «The Failure of Christianity», ibid., p. 187; «The Philosophy of Atheism», ibíd., p. 202 («Filosofía del ateísmo», fácil de encontrar en Internet).
17. Goldman, E., «Anarchism», en *Anarchism*, op. cit, pp. 50, 52, 59.
18. Goldman, E., «Prólogo», ibid., pp. 44, 45.
19. Goldman, E., «Minorities versus Majorities», ibid., pp. 77-8 («Las minorías frente a las mayorías», *La palabra como arma*, op. cit.).
20. Goldman, E., «Was My Life Worth Living?», *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 393.
21. Goldman, E., «Anarchism» en *Anarchism*, op. cit., p. 67.
22. Goldman, E., «What I Believe» (1908), *Red Emma Speaks*, pp. 35, 36.
23. Goldman, E., «Syndicalism: Theory and Practice» (1913), *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 68.
24. Goldman, E., «The Place of the Individual in Society» (1940), ibíd., pp. 90, 93, 97, 95.
25. *Red Emma Speaks*, op. cit., pp. 65, 176.
26. Goldman, E., «SociaIism: Caught in a Political Trap», ibid., 79.

27. Ibid., pp. 100, 84.
28. Goldman, E., «Preface» en *Anarchism*, op. cit., p. 43.
29. Goldman, E., «The Psychology of Political Violence», ibid., p. 80 («Psicología de la violencia política», fácil de encontrar en Internet).
30. Goldman, E., «What I Believe», *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 45.
31. Ibid., p. 38
32. Goldman, E., «Preparedness: The Road to Universal Slaughter», ibid., p. 301.
33. «Address to the Jury», ibid., p. 318.
34. Goldman, E., «My Disillusionment in Russia», ibid., pp. 207, 355.
35. Citado por Shulman, ibid., p. 207.
36. «Goldman a Berkman», 3 de julio de 1928, Drinnon, *RebeI in Paradise*, op. cit., p. 267.
37. *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 46.
38. Goldman, E. «The Social Importance of the Modern School» (*c.* 1812), ibid., p. 121 («La importancia social de la Escuela Moderna» en *La palabra como arma*, op. cit.).
39. Ibid., p. 125.
40. Goldman, E. «The Child and its Enemies», ibid., p. 115; «Francisco Ferrer and The Modern School» («Francisco Ferrer y la Escuela Moderna», *La palabra como arma*, op. cit.), *Anarchism*, op. cit., p. 148.
41. Ibid., p. 207.
42. Goldman, E. «Woman Suffrage», ibid., p. 198 («El sufragio femenino» en *La palabra como arma*, op. cit.).
43. Goldman, E., «The Traffic in Women», ibid., p. 194 («Tráfico de mujeres» en *La palabra como arma*, op. cit.); «Jealousy: Causes

and a Possible Cure», *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 169 («Celos: causa y posible cura», fácil de encontrar en Internet).

44. Goldman, E., «Woman Suffrage», *Anarchism*, op. cit., p. 211.
45. Goldman, E., «What I Believe», *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 43.
46. Falk, Candace, *Love, Anarchy and Emma Goldman*, 1985, ed. rev., Rutgers University Press, New Brunswick, 1990, pp. 45, 50.
47. Ibid. p. 75
48. Goldman, E., «Jealousy: Causes and a Possible Cure», *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 175.
49. Falk, C., *Love, Anarchy and Emma Goldman*, op. cit., p. 75.
50. Ibid., p. 54.
51. Citado en *Red Emma Speaks*, op. cit., p. 105.

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

Proudhon

A pesar de las contradicciones indicadas en esta obra, la lectura de Proudhon sigue siendo un placer, sobre todo en lo que se refiere a la crítica de la propiedad y a su concepción del federalismo, que es lo que ha quedado fundamentalmente de su pensamiento. Curiosamente, no existe ninguna biografía en español suficientemente completa para que se pueda considerar definitiva. Aun así, puede encontrarse con cierta facilidad la escrita por Armand Cuvilier (Fondo de Cultura Económica, 1986). En cuanto a la lectura directa de sus obras, resulta imprescindible *¿Qué es la propiedad?* (Utopía Libertaria, 2005) que todavía hoy es de una eficacia demoledora en cuanto a argumentación contra la base de la sociedad capitalista. Asimismo, *El principio federativo* (Utopía Libertaria, 2008) resulta interesantísimo, dada la relación que tiene con una concepción descentralizada del territorio y del poder que todavía hoy tiene calado en el movimiento anarquista. *Idea general de la revolución* (Stirner, 2015) puede ser un complemento suficiente para hacerse una buena idea de lo rescatable del francés, para quien no quiera adentrarse en su filosofía más personal. Para quien así lo desee, no tendrá otra opción que buscar algún ejemplar de *Filosofía de la miseria* (Júcar, 1975), que ha sido derrotada en el mundo editorial por la respuesta de Marx, mucho más sencilla de encontrar.

Bakunin

Navegar por la obra de Bakunin es apasionante, pero también puede resultar accidentado. Sumergirse sin más en las aguas de *Dios y el Estado* puede dar más de un quebradero de cabeza, pues el ruso no se expresa de manera sencilla y los conceptos que maneja son, a veces, muy finos y de hondo calado filosófico. Sin embargo, existen

un par de obras que permiten un acercamiento a partir de fragmentos de su obra y que son más asequibles. Así, *La libertad* (AGEBE, 2014), es un recopilatorio elaborado por Francisco Muñoz en 1965 y sus 200 páginas pueden resultar un buen principio.

También a partir de fragmentos, pero mucho más completa, es la imprescindible para tener un panorama general, *Escritos de filosofía política* (Alianza, 1978), compilación de G. P. Maximoff organizada por temas y muy completa.

En cuanto a obras del propio autor, el citado *Dios y el Estado* (LaMalatesta, 2014) es la obra de mayor difusión y que resume mejor la etapa anarquista del revolucionario ruso, aunque *Estatismo y Anarquía* (Utopía Libertaria 2004), escrita poco antes de su muerte, haya sido una especie de testamento político.

De cualquier forma, a diferencia con Proudhon, puede encontrarse buena parte de lo escrito por Bakunin en los cinco volúmenes de la Editorial La Piqueta que conforman sus *Obras completas*. Ahí pueden encontrarse escritos de diferentes etapas, por lo que no resulta insensato saber a cuál corresponde, para evitar sorpresas.

Kropotkin

Sin duda, Kropotkin fue el autor más leído antes de la Revolución española por los proletarios ibéricos. Su obra *La conquista del pan* (LaMalatesta, 2008) puede resultar hoy en día de cierta ingenuidad y un tanto pegada a la realidad de la época, pero constituye una exposición clara del comunismo libertario denominado «toma del montón». Al tiempo, *Campos, fábricas y talleres* (Descontrol, 2015) resulta inevitable para penetrar en el pensamiento social del autor. Dado que el aspecto ético es uno de los centros de interés de Kropotkin, *La moral anarquista* (Utopía Libertaria, 2008) es inevitable.

Como selección de pequeños escritos, algunos de los cuales son muy significativos («A los jóvenes» o «Las prisiones», por ejemplo), es muy interesante *Panfletos revolucionarios* (Ayuso, 1977).

Si estas obras conforman el panorama general de las ideas kropotkinianas, la gran obra, extensísima y de un calado científico aún relevante es, sin duda, *El apoyo mutuo* (Madre Tierra, 1989 o Dharana, 2014).

Además, para conocer de primera mano su vida, es un libro ameno, incluso apasionante, las *Memorias de un revolucionario* (Crítica, 2009).

Malatesta

El lector interesado en la obra de Malatesta puede, aquí sí, sumergirse sin temor en sus escritos directamente. Probablemente es el autor más claro en cuanto a ideas y más cercano en cuanto a sus concepciones teóricas para la gente de nuestra época. Aunque la recopilación de Vernon Richards, *Malatesta, pensamiento y acción revolucionarios* (Utopía Libertaria, 2007) es una solución para quien no desee entrar en toda la obra, la edición de toda su obra traducida en un volumen y a un precio muy asequible, pone a *Nueva Humanidad. Escritos para la difusión del anarquismo* (Antorcha, 2015) por encima de cualquier otra posibilidad. Ahí pueden encontrarse sus folletos más difundidos, como «Entre campesinos», «En tiempo de elecciones» o «En el café», escritos de forma dialogada o «La anarquía». También se encuentran artículos y polémicas interesantísimas, como la tenida con Merlino sobre la posibilidad de participar en elecciones, de un nivel altísimo, la confrontación con Kropotkin a cuenta de la posición en la I Guerra Mundial o su oposición a los planteamientos de Archinov y su modelo organizativo conocido como *la Plataforma*.

La biografía escrita por Max Nettlau (*Errico Malatesta, la vida de un anarquista*), de fácil acceso en Internet puede ser un complemento interesante.

Goldman

Quizá Goldman no fue una teórica original, pero su modo de contar lo que le sucedió (con todas las precauciones que se puedan ver en una biografía) hacen de *Viviendo mi vida* (FAL, 1995, dos tomos; reedición del primer tomo, FAL-Capitán Swing, 2015) el libro esencial para conocerla.

Existe otra biografía, de J. Peirats, *Emma Goldman, anarquista de ambos mundos* que aporta otra mirada, si bien igual de extremadamente acrítica, aunque muy interesante.

De su pensamiento, expresado muy a menudo en folletos cortos, *La palabra como arma* (LaMalatesta, 2008) es de lo mejor que se puede encontrar, junto a *Anarquismo y otros ensayos*, fácil de encontrar en Internet. Por último, se puede leer con curiosidad *Mi mayor desilusión con Rusia*, también disponible en Internet con facilidad y, como curiosidad, la obra de teatro de Howard Zinn, *Emma* (Hiru, 2001)

Las raíces del anarquismo se terminó de imprimir en mayo de 2016 en los talleres de la imprenta De Diego en Vallecas. Impreso sobre papel *offset* de 90 gramos en Goudy Bookletter de 11 puntos.

Las raíces del anarquismo es un estudio de la biografía e ideas de cinco personalidades esenciales en la construcción de ese movimiento revolucionario: Pierre Joseph Proudhon, Mijail Bakunin, Piotr Kropotkin, Errico Malatesta y Emma Goldman. Todos ellos representan los aspectos fundamentales del imaginario ácrata.

Maestros unos de otros y compañeros, estas cinco figuras muestran hasta qué punto resulta necesario conocer nuestro pasado, nuestros aciertos y errores, para incorporarlos al largo camino de la emancipación humana. Al tiempo, son testigos de que el anarquismo es la corriente revolucionaria más original y desconocida que haya dado la historia humana. Su apuesta por la libertad y la igualdad, sin renunciar a ninguna, lo ponen en el centro de las aspiraciones humanas más justas.

Escrito desde un profundísimo conocimiento, este libro resulta fundamental para acercarse de forma sencilla y exhaustiva al tema, al tiempo que supone una invitación a ahondar en el conocimiento de unas ideas y prácticas cuya sombra llega hasta los movimientos sociales de hoy en día.

http://www.laneurosis.net/